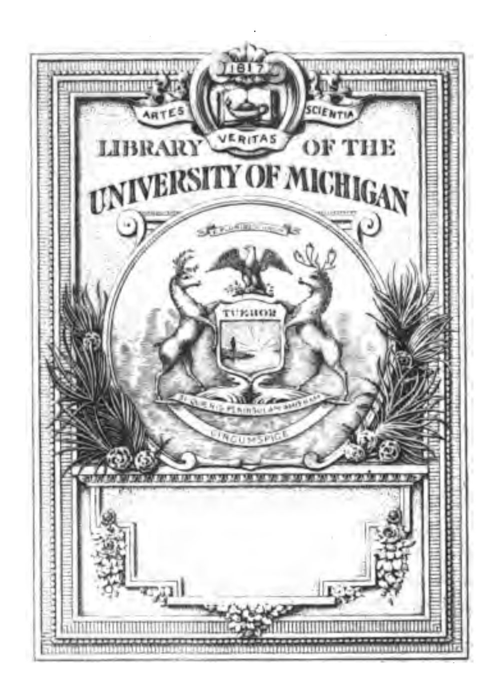
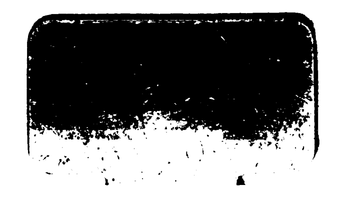
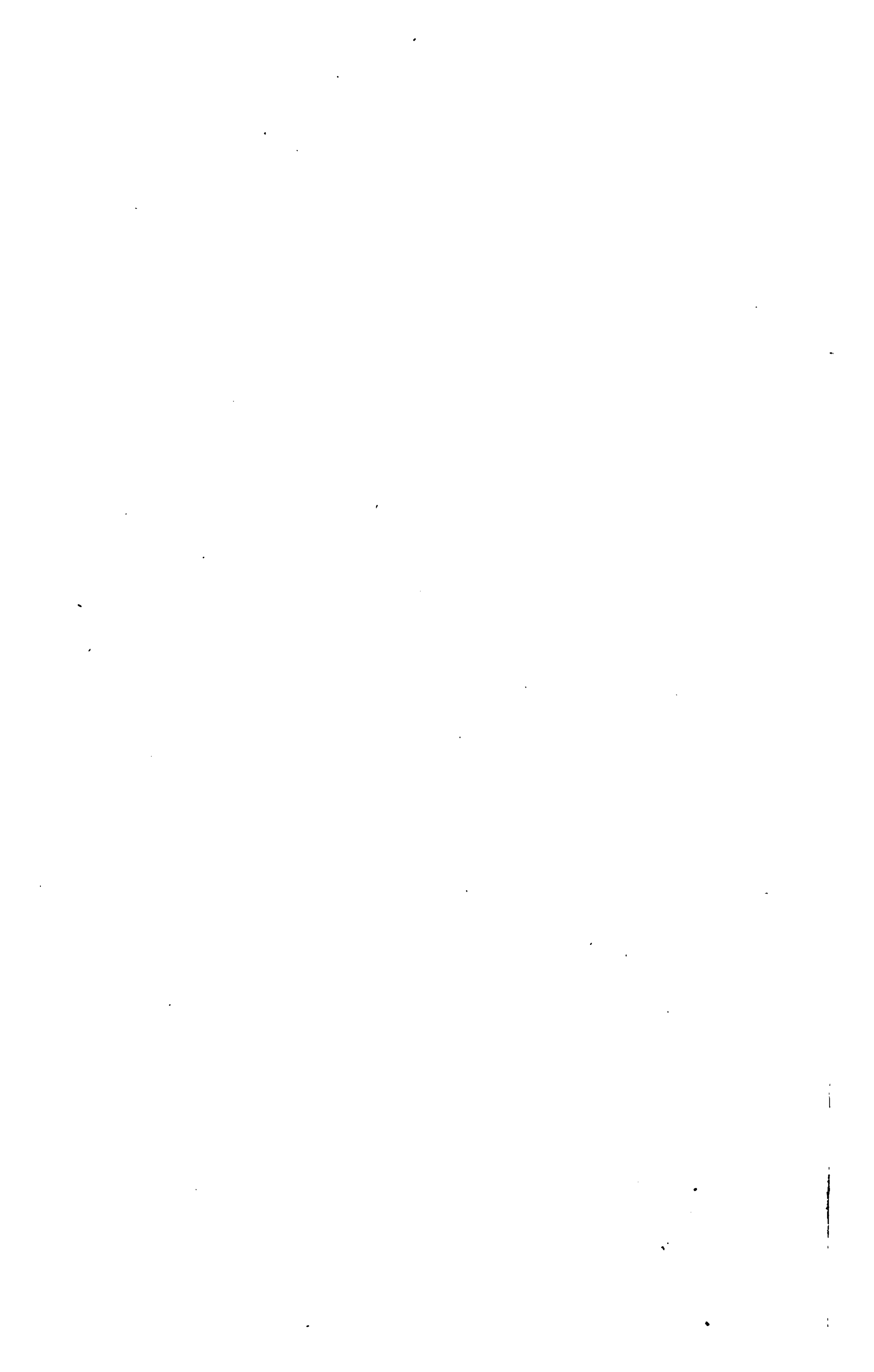



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE





Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Adolf Hilgenfeld,

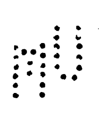
Grossherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena.

Dreiundzwanzigster Jahrgang.

Leipzig,

Fues's Verlag (R. Reisland).

1880.



Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

I.

Das Johannes-Evangelium

und die Vertheidigungen seiner Aechtheit durch F. Godet und C. E. Luthardt

von

A. Hilgenfeld.

Als „die johanneische Frage" noch heiss brannte, trat Chr. Ernst Luthardt, Licentiat, Repetent und Privatdocent zu Erlangen, mit einem zweibändigen Werke auf: Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit geschildert und erklärt, 1852. 1853. Als Domherr des Hochstifts Meissen, Consistorialrath und Professor der Theologie zu Leipzig ward D. Luthardt von der Verlagshandlung veranlasst, seine Jugendarbeit neu herauszugeben. Er begann mit einer eigenen Schrift über die kritische Frage: Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums untersucht 1874, über welche H. Holtzmann (in dieser Zeitschrift 1875, VII, S. 442 f.) Bericht erstattet hat. Dann liess er das Werk selbst in „zweiter, erweiterter und mehrfach umgearbeiteter Auflage" erscheinen, 1875. 1876. In derselben Richtung erschien von F. Godet, Doctor und Professor der Theologie in Neuchatel, ein Commentar zu dem Evangelium Johannis, deutsch bearbeitet von E. R. Wunderlich, 1869, jetzt in „zweiter, völlig umgearbeiteter Ausgabe"; Bch. I. II 1876. 1878. Der lutherische und der reformirte Theolog behaupten mit gleicher Entschiedenheit den apostolischen Ursprung des vierten Evangelium. Sehen wir uns diese Arbeiten näher an!

Das vierte Evangelium soll eine Schrift des Apostels Johannes sein. Nun wissen wir aber von diesem Apostel aus dem Berichte des Paulus Gal. 2, 9, dass er noch um 52 ein Apostel der Beschneidung gewesen ist, dass er für seinen Beruf, gemäss Matth. 10, 5. 6, damals nur die Bekehrung der Beschneidung oder der verlorenen Schafe vom Hause Israel gehalten, die Bekehrung der Heiden ganz dem Paulus nebst Barnabas überlassen hat. Kann ein Apostel der Beschneidung ein Evangelium verfasst haben, welches nicht bloss von der Beschneidung, sondern auch von der ganzen jüdischen Gesetzlichkeit im Christenthum nichts mehr wissen will? Es ist sehr zu bedauern, dass Luthardt auf diese Frage gar keine Antwort giebt. Godet (I, 22 f.) lässt sich auf dieses gewichtige Bedenken doch wenigstens ein. Auch Johannes soll damals in Hinsicht des Gesetzes mit Paulus wesentlich einverstanden gewesen sein. „In der That würde Paulus, wenn er nicht auf die Zustimmung der Zwölfe gerechnet hätte, nach Jerusalem gekommen sein und ihr Ansehen in Anspruch genommen haben, um den Judaisirenden, welche die Gemeinde in Antiochien verwirrten, den Mund zu schliessen, und damit er, wie er sagt, nicht bisher vergebens gelaufen hätte oder künftig liefe? Und diese seine Erwartung ist nicht getäuscht worden. Ausdrücklich stellt er Gal. 2, 6 die Beschränktheit der falschen Brüder (der Pharisäer, welche gläubig geworden waren, Apg. 15, 15. 11, 3) der Weitherzigkeit der Apostel gegenüber, welche ihm in Beziehung auf die Heiden als Bedingung ihrer Aufnahme in die Gemeinde nichts auferlegten über das hinaus, was er ihnen über seine bisherige Verfahrungsweise dargelegt hatte. Daraus geht hervor: 1) dass im Gegensatz gegen das Verfahren der falschen Brüder die Apostel die Freiheit der Heiden vom Gesetz anerkannten; 2) dass die Beobachtung des Gesetzes nach ihrer Ansicht keine Bedingung des Heils war; 3) dass sie es für sich selbst und für die Gläubigen unter den Juden nur festhielten als eine von Gott ausgegangene nationale Einrichtung, von welcher nur Gott sie entbinden konnte. Der einzige Unterschied von Paulus ist, dass dieser jene Be-

freiung als schon in dem Kreuzestod enthalten ansah, wie er es gerade in der Rede Gal. 2 dem Petrus auseinandersetzt. Die Stellung der Apostel im Volk Israel hätte ihnen auch nicht erlaubt, das äussere Band, das sie an ihr Volk knüpfte, abzubrechen.“ So etwas hat man schon so oft gehört, dass es kaum noch einigen Eindruck machen kann [1]). Wer den Galaterbrief mit offenen Augen liest, kann nichts weiter finden, als dass Paulus, eben weil er in der Beschneidungs- und Gesetzesfrage der Urapostel und der Urgemeinde noch gar nicht gewiss war, nach Jerusalem reiste, und dass er es für sehr nöthig hielt, das gesetzesfreie Evangelium, welches er unter den Heiden predigte, der ganzen Urgemeinde, privatim aber den Hochgeltenden, unter ihnen auch dem Johannes erst darzulegen, dass er nicht etwa durch sein blosses Erscheinen, sondern erst durch solche Darlegung es verhüten wollte, ins Leere gelaufen zu sein oder zu laufen. Aber trotz dieser Annäherung an die Urapostel und die Urgemeinde verstand er sich zu keiner Verleugnung seiner Grundsätze. „Aber nicht einmal Titus mein Gefährte, welcher doch ein Hellene ist, ward gezwungen sich beschneiden zu lassen.“ Eben der ganzen Urgemeinde, auch dem Johannes (wie der Zusammenhang lehrt), gab Paulus in diesem bezeichnenden Verlangen nicht nach. Und zwar gab er (offenbar der Urgemeinde) nicht nach „wegen der nebeneingedrungenen falschen Brüder, welche sich eingeschlichen haben, um unsre Freiheit, welche wir in Christo Jesu haben, zu belauern, um uns zu knechten“. Paulus unterscheidet wohl die Urapostel und die

1) Hat es doch selbst Keim in seiner rückschrittlichen Erörterung des Apostelconvents (Aus dem Urchristenthum I, S. 75 f.) noch gemissbilligt, dass Lechler und Ritschl den Uraposteln eine principielle Gleichgültigkeit gegen das Gesetz mit einem blossen Rest national-religiöser Anhänglichkeit zuschreiben. „Der sogenannte Apostelbrief (15, 28. 29), der Apostelstreit in Antiochia, der Jakobusrath in Jerusalem (21, 20 f.), die Briefe des Paulus wie die judenchristliche Tradition der ersten Jahrhunderte beweisen zu sicher, dass die jerusalemische Gemeinde, die Geltenden eingeschlossen, aus religiösen Gewissensgründen ohne Vorbehalt an das Gesetz gebunden blieb.“

Urgemeinde von den „falschen Brüdern“ oder fanatischen Judenchristen, aber nicht in Hinsicht jenes Verlangens der Beschneidung des Titus, sondern in Hinsicht der folgerichtigen Durchführung des Beschneidungsgrundsatzes. Er unterscheidet von den „falschen Brüdern“ allerdings noch weiter die „Hochgeltenden“ oder die „Säulen der Urgemeinde“, unter welchen Johannes nicht fehlt. Aber nicht ohne bittere Erwähnung des Ansehens dieser „Hochgeltenden“, welches man ihm in Galatien entgegengehalten hatte, hebt er es hervor, dass dieselben zu seiner Darlegung keine andre Zuthat machten, als die Verpflichtung, der Armen der Urgemeinde zu gedenken. Und das Höchste, was Paulus von dieser Seite erreichen konnte, war eine duldsame Anerkennung seines Heiden-Evangelium, an welchem sich die Urapostel, auch Johannes, übrigens in keiner Weise betheiligen wollten[1]). Wie konnten die Urapostel (auch Johannes) sich wohl an dem Verlangen der Beschneidung des Titus, aber durchaus nicht an dem Heiden-Evangelium betheiligen, wenn sie Beschneidung und Gesetzlichkeit schon als ein religiöses Adiaphoron angesehen hätten?

Dem Apostel Johannes schreibt ferner die kirchliche Ueberlieferung, von welcher erst seit dem 3. Jahrhundert eine Abweichung hervortritt, auch die Apokalypse zu. Und schon Dionysius von Alexandrien hat behauptet, dass der Verfasser der Apokalypse nicht auch das vierte Evangelium geschrieben haben kann. Eine Ansicht, welche nicht bloss die Tübinger Schule, sondern auch Forscher, wie De Wette, Lücke u. A. theilen. Luthardt (joh. Urspr., S. 203 f., joh. Ev. I, 250) möchte dieses Ergebniss wohl umstossen, gern die Möglichkeit eines und desselben Verfassers für das vierte Evangelium und die Apokalypse herausbringen. Aber er ist in Hinsicht der Apokalypse als einer Schrift des Apostels Johannes nicht einmal fest und sichert sich, wie ein vorsichtiger Feldherr, auf alle

[1]) Ich habe in meiner Einl. in d. N. T. S. 230 f. an das Verhältniss der alten römischen Patricier zu den Plebejern erinnert, Keim redet von dem gläubigen Heidenthum als einer: „Secundogenitur im Reiche Gottes“.

Fälle den Rückzug. Er bemerkt: „Von entscheidender Bedeutung für die Frage nach der apostolischen Abfassung des Evangeliums könnte die Frage über das Verhältniss von Evangelium und Apokalypse nur dann sein, wenn die johanneische Abfassung der Apokalypse feststünde oder wenigstens gewisser wäre als die des Evangeliums. Das ist aber nicht der Fall. — Zeigen sich beide [Schriften] unverträglich, so muss die Entscheidung darüber, welche von beiden Schriften dem Apostel zuzusprechen sei, aus andern Erwägungen getroffen werden als aus der Unvereinbarkeit selbst.“ Luthardt beschränkt sich darauf, den Unterschied zwischen dem Johannes-Evangelium und der Johannes-Apokalypse möglichst abzuschwächen. „Demnach wird die Verschiedenheit zwischen beiden Schriften nicht so gross sein, dass der Verfasser der einen schlechterdings nicht auch der der andern sein könnte. Hält man diess für unmöglich, so bliebe ja immer noch die Wahl, welche von beiden Traditionen man der andern opfern wolle.“ Da wird Unsereinem ja geradezu Erlaubniss gegeben, dass wir uns für den apostolischen Ursprung der Johannes-Apokalypse und gegen die apostolische Abfassung des Johannes-Evangelium entscheiden. Warum sollen wir von dieser Erlaubniss nicht Gebrauch machen? Godet (I, 167 f.) benutzt wohl die Ausführungen Luthardt's, aber geht ohne alle Rückzugsdeckung vor. Die chiliastische Apokalypse und das antichiliastische Evangelium sollen nun einmal denselben Apostel Johannes zum Verfasser haben. Selbst in dem Style beider Schriften nimmt Godet eine „gründliche Gleichartigkeit“ wahr. Die Gedanken sollen vollends übereinstimmen. Derselbe Verfasser soll in der Apokalypse die wahren Christen, in dem Evangelium die Antichristen „Juden“ genannt haben! Christum als Gott soll auch die Apokalypse lehren. Freilich wird Christus Offbg. 3, 14 nur genannt ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ. Aber das soll nicht heissen: „der zuerst geschaffene, eine allen andern vorhergehende Creatur“, sondern „Christus ist der Ring, durch welchen die ganze Kette der geschaffenen Wesen mit Gott zusammenhängt sowohl ihrem Ursprung als ihrem Ende nach“.

Gewiss eine allegorische Erklärung. Meine Nachweisungen, dass der Christus der Apokalypse der ersterschaffene Engel ist (Einl. i. N. T. S. 437 f. 450), werden nicht einmal berücksichtigt. Auch was ich über das Judenchristenthum und den Antipaulinismus der Apokalypse ausgeführt habe (Einl. S. 412 f.), wird ganz bei Seite gelassen, so dass ich keine weitere Erörterung nöthig habe. Was Godet gegen das Judenchristenthum des Apokalyptikers Johannes vorbringt, ist um nichts besser, als was er gegen das Judenchristenthum des Säulenapostels Johannes (Gal. 2, 9) bemerkt hat.

Darin, dass der Apostel Johannes als Oberhaupt der Kirche Asiens bis in die Anfangszeit des Kaisers Trajanus gelebt hat, lassen sich Luthardt und Godet durch Keim und Nachfolger mit Recht nicht irre machen. Als Apostel Asiens ist Johannes nun aber der Hauptgewährsmann quartadecimanischer Paschafeier gewesen. Den 14. Nisan, in welchen das Johannes-Evangelium den Tod Jesu setzt, hat er, im Einklange mit Matthäus und den beiden andern synoptischen Evangelisten, welche denselben mit der Einsetzung des Abendmahls beschliessen, durch feierliches Abendmahl gefeiert. Und wenn die quartadecimanische Paschafeier jüdisch-christlich ist, von dem Zusammenfallen des Abschiedsmahls Jesu mit dem Paschamahle ausgeht, so hat der vierte Evangelist antiquartadecimanisch solches Zusammenfallen bestimmt ausgeschlossen. Zeugt da nicht der Apostel Johannes selbst gegen sich als den vierten Evangelisten? Es ist lehrreich, die beiden neuesten Apologeten auch in dieser Hinsicht zu vernehmen. Luthardt (joh. Urspr. S. 122 f., joh. Ev. I, 239 f.) kann sich hier auf E. Schürer's Untersuchung (1869. 1870) berufen, dass es sich in den Paschastreitigkeiten, welche die alte Kirche so anhaltend entzweiten, gar nicht um das synoptische Abschieds-Paschamahl Jesu am Abend des 14. Nisan oder um den Erlösungstod Jesu zur Zeit des Paschaopfers am 14. Nisan „zwischen den Abenden“, sondern lediglich um die Frage gehandelt habe, ob die Hochfeier des Abendmahls an dem jüdischen Monatstage des Paschamahls oder an dem christlichen Wochentage der Auferstehung zu halten sei.

Luthardt macht es sich nun so bequem, dass er nicht einmal meine Beleuchtung (Z. f. w. Th. 1870, S. 172 f.) berücksichtigt. Getrost wiederholt er Schürer's Behauptungen: „Im Wesen der Feier stimmten beide Parteien mit einander überein. Es ist daher willkürlich, den Gegnern des Apolinarius u. s. w. unterzuschieben, sie hätten ein jüdisches, nicht das christliche Passah gefeiert. Sie haben das christliche nur eben am jüdischen Tage gefeiert.“ Es ist vielmehr verwerflich, Unsereinem die Behauptung unterzuschieben, dass die Quartadecimaner ein „jüdisches“ Pascha gefeiert, da wir stets eine jüdisch-christliche Paschafeier behauptet haben. Es ist eine ganz schiefe Stellung der Frage, wenn Luthardt fortfährt: die Quartadecimaner haben nicht das jüdische Pascha selbst gefeiert. „Es war ein christliches Passah, was sie feierten, aber am Tage des jüdischen, weil als Erfüllung desselben. Wie der Herr sein Passah einsetzte als christliches Passahmahl gegenbildlich zum jüdischen [doch auch auf der Grundlage des jüdischen], so hat man auch diess christliche Passah verstanden und gefeiert.“ Auf quartadecimanischer Seite hat man aber das christliche Passah eben noch nicht von dem Tage des jüdisch-gesetzlichen losgerissen und auf dieses Zusammenfallen ausserordentliches Gewicht gelegt. Hat nun die Mehrheit der Kirche Asiens mit feierlicher Berufung auch auf Johannes gegen die Kirche der Welthauptstadt Rom, Alexandriens u. s. w. so standhaft den 14. Nisan als den Tag ihrer Hochfeier des Abendmahls festgehalten: so hat man wahrlich kein Recht, ihr nichts als den reinsten Eigensinn in einer blossen Kalenderfrage zuzuschreiben. Man lese bei Luthardt: „Es handelt sich nicht um das Factum der Abendmahlseinsetzung, sondern um die Bedeutung dieses Mahls. Als Mahl der Erlösung und zur Feier der durch ihn gestifteten Erlösung hat Christus das Abendmahl im gegensätzlichen Anschluss an das jüdische Passah eingesetzt. In diesem Sinne hat man es also auch gefeiert, ebenso im Abendland wie in Kleinasien; nur mit dem Unterschied, dass man hier in der Wahl des Tages den geschichtlichen Zusammenhang des christlichen Passah mit dem jüdischen bewahrte, dort sich rein von christlichen Gesichts-

punkten bestimmen liess.“ Den Quartadecimanern war es gar sehr um die Abendmahlseinsetzung am Abend des 14. Nisan, wie sie die Synoptiker erzählen, zu thun. Von ihnen sagt Apolinaris von Hierapolis (Chron. pasch. p. 14): *Καὶ λέγουσιν ὅτι τῇ ιδ' μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν. καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν.* Ebenso sagt von seinem quartadecimanischen Gegner Hippolytus (Chron. pasch. p. 12): *λέγει γὰρ οὕτως· Ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ, ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν* (weiter in m. Paschastreit, S. 278 f.). Man erkennt, mit welchem Rechte Luthardt fortfährt: „Aus jener Anlehnung der christlichen Feier an die jüdische braucht man nicht etwa einen judaistischen Charakter der kleinasiatischen Kirche zu folgern. Es war natürlich, dass die christliche Festsitte sich im Anschluss an die jüdische bildete, da ja auch nach paulinischer Verkündigung das Christenthum überhaupt im engsten ursächlichen Zusammenhang mit der ATlichen Oekonomie stand [aber in dem Sinne der Nicht-Beobachtung des ATlichen Gesetzes]. Wenn also die kleinasiatische Tradition berichtet, dass der Apostel Johannes am 14. Nisan das Passah gefeiert, so wird dabei weder an das jüdische [soll heissen: rein jüdische] zu denken sein, welches zumal nach der Zerstörung Jerusalems in der christlichen Gemeinde gewiss keine Stätte mehr hatte; noch auch wird man daraus auf eine judaistische Denkweise des Apostels Johannes zu schliessen berechtigt sein, da sich der Tag eben aus der Anschliessung der christlichen Feier an die jüdische ergab [wie wenn solche Anschliessung für den Quartadecimanismus ganz unwesentlich gewesen wäre, und wie wenn nicht der Apostel Johannes in Asien anstatt der paulinischen Nicht-Beobachtung die Beobachtung des 14. Nisan erst eingeführt hätte!]; noch auch ergeben sich aus dieser Thatsache Argumente gegen die johanneische Abfassung des Evangeliums, da nicht die evangelische Chronologie [man beachte nur den Apolinaris und den Hippolytus], sondern die jüdische Festsitte für die Wahl des Tages bestimmend war. Auf welchen Tag Johannes in

seinem Evangelium das Abschiedsmahl Jesu setzt, ob auf den 13. oder 14., ist hiefür gleichgültig, da es sich nicht um die Einhaltung dieses Datums, sondern um den Tag des jüdischen Passah, weil um die Feier des dem jüdischen Passah gegenbildlichen christlichen handelte." So etwas nach den unzweideutigen Aussagen des Apolinaris und des Hippolytus zu behaupten, ist wirklich stark. Dagegen ist es nichts weniger als stark, wenn Luthardt fortfährt: „Wohl aber liefert der kleinasiatische Passahstreit ein Argument für die johanneische Abfassung. Denn während die Vertreter der kleinasiatischen Tradition sich auf die Synoptiker berufen zum Beweis, dass der Herr ebenfalls am 14. Nisan das Passah gehalten [also doch!], beruft sich Apolinarius [nicht vor 170] auf das Johannes-Evangelium, um das Gegentheil zu beweisen. Ist also schon damals — um 170 — die Exegese dieses Evangeliums in den Streit mit hineingezogen worden, so galt diese Schrift also damals [aber auch schon früher und für Alle?] als authentisches Denkmal der johanneischen Tradition." Godet (I, 130 f. 164 f.) bringt in dieser Hinsicht vollends nichts Neues, was irgendwie der Rede werth wäre. Es müsste denn der Schlusssatz (I, 166) sein: „So sieht man, wie diese Waffe in ihren verschiedenen Gestalten denen, die sie anwenden, unter den Händen zerbricht; und man kann schon voraussehen, dass die negative Kritik bald sie schliesslich ganz preisgeben wird." Wenn nicht dieser Triumph, so ist überhaupt keiner verfrüht.

Wir haben also gesehen, was die beiden neuesten Apologeten gegen den Apostel Johannes als einen Judenchristen vorgebracht haben. Wenden wir uns nun zu dem vierten Evangelisten. Giebt sich derselbe als den Apostel Johannes kund? Luthardt (joh. Urspr. S. 131 f.; joh. Ev. I, 240 f.) behandelt in diesem Sinne das Selbstzeugniss des Evangelisten. Aehnlich Godet (I, 157 f.). Aber ausdrücklich bezeichnet sich der Evangelist doch nirgends als den Apostel Johannes, diesen nennt er nirgends, sondern umschreibt ihn als den Jünger, „welchen Jesus liebte" (Joh. 13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20). Unsre beiden Apologeten finden solche Selbstbezeichnung bei

dem Apostel Johannes nichts weniger als so auffallend und anstössig, wie sie schon Weisse erkannt hat. Aber haben sie den Anstoss wirklich beseitigt, dass ein Apostel sich selbst als den „geliebten“ Jünger des Herrn bezeichnet haben sollte? Das ist ja ähnlich, wie wenn jemand sich in der Lebensbeschreibung seines Vaters von seinen Brüdern als den „Lieblingssohn“ unterscheiden wollte. Hat Jesus die andern Jünger nicht auch geliebt? Sollte ein Apostel zu Ungunsten seiner Mitapostel, namentlich des sonst vorangestellten Petrus dieses Selbstlob ausgesprochen haben? Drückt sich hier nicht vielmehr die dem Apostel Johannes in der Kirche Asiens gezollte Verehrung aus? Die Thatsache, dass Johannes an drei Stellen als der Jünger bezeichnet wird, den Jesus lieb hatte, weiss Luthardt (joh. Urspr., S. 149) nur so zu rechtfertigen: „Aber wenn es nun der Fall war? Dass er Jesu sehr nahe stand, ist auch aus den andern Evangelien ersichtlich, und seine Vorderstellung in der Kirche hebt auch die Apostelgeschichte und auch Paulus ausdrücklich hervor. Vom „widerlichen Selbstruhm“ kann hier also keine Rede sein, vollends bei einer Bezeichnung, welche keine Grossthaten nennt, sondern nur einer unverdienten Gunst gedenkt, die ihm widerfahren und deren Erinnerung ihn noch im Alter selig macht. Denn ein Wort seliger Erinnerung, nicht eitler Ueberhebung ist jenes Wort. So hat man es bisher stets verstanden, und wir sind gewiss, dass es auch künftighin auf jeden Unbefangenen diesen Eindruck machen wird.“ Unsereiner ist vielmehr dessen gewiss, dass solche Selbstbezeichnung auf jeden Unbefangenen den Eindruck eines von dem Apostel Johannes verschiedenen Verfassers machen wird. Dass Johannes von Jesu geliebt ward und ihm nahe stand, ist ja richtig. Aber dass ihm diese Liebe des Herrn den übrigen Aposteln, selbst dem Petrus gegenüber eigenthümlich war, hat erst das vierte Evangelium aufgebracht. Und dass Johannes sich selbst so von den andern Jüngern unterschieden haben sollte, würde eine anstössige propria laus sordens ergeben. Solchen Flecken kann auch Godet nicht wegwaschen. Und wer schreibt von sich selbst, wie Joh. 19, 35: „Und der es gesehen, hat es bezeugt,

und wahrhaftig ist sein Zeugniss, und jener weiss, dass er Wahres redet, damit auch ihr glaubet." Die Einheit des Evangelisten mit dem Augenzeugen kann hier „selbst Weizsäcker", wie Godet (I, 57) befremdet sagt, nicht festhalten. Woher diese ganze Schleiermacherei, wenn der Apostel Johannes der vierte Evangelist ist? Der Apokalyptiker steht nicht an, sich ausdrücklich Johannes zu nennen (1, 1. 4), geradezu zu schreiben 1, 9: *ἐγὼ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς κτλ.* 22, 8: *κἀγὼ Ἰωάννης ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα.* Warum so ganz anders der vierte Evangelist? Luthardt (joh. Ev. I, 66) weiss keine bessere Auskunft, als diese: „In dem Grade nun, als er sich des subjectiven Charakters seines Evangeliums selbst bewusst war, musste er seinen eigenen Namen zurücktreten zu lassen sich innerlich bestimmt fühlen. — Unnatürlich aber wäre es, wenn das Ich des Schreibenden ganz vermisst würde." Sonst meint man doch, je subjectiver eine Darstellung ist, desto mehr habe der Verfasser mit seinem Namen offen einzutreten, nur eine ganz objective Darstellung bedürfe des Verfassernamens nicht.

Doch halten wir uns an das Johannes-Evangelium selbst. Dasselbe ist in unserm Kanon das vierte. Wie verhält es sich nun zu den drei ersten oder zu den synoptischen Evangelien? Die alte Kirche sagte: die drei ersten Evangelien, welche unvollständig waren oder auch nur das Somatische, äusserlich Geschichtliche des Lebens Jesu enthielten, hat Johannes ergänzt, indem er in dem vierten Evangelium das dort Uebergangene nachholte oder auch eine höhere, pneumatische Darstellung gab. So schreibt noch Godet (I, 3 f.): „Wie sollte auch einer der unmittelbaren Zeugen der Lehrthätigkeit Jesu, wenn er sich in seine persönlichen Erinnerungen vertiefte, nicht manchen Stoff gefunden haben, welcher über den Umfang des anfänglichen apostolischen Zeugnisses hinausging? Schon in dem Bericht des Marcus finden wir eine Menge kleiner geschichtlicher Züge, welche in der gewöhnlichen Tradition fehlten und nur durch persönliche Erinnerungen eines Apostels in die schriftliche Darlegung hineingekommen sind. Bei Lucas stellt

sich uns noch eine viel beträchtlichere Erweiterung der palästinensischen Tradition vor Augen, sowohl hinsichtlich der Grenzen der Lehrthätigkeit Jesu, als hinsichtlich der localen Materialien, welche seiner Geschichtschreibung zu Grunde liegen. Sollte ein dem Ursprung selbst noch näher stehender Zeuge, wenn er seinen Erinnerungen bis auf den Grund nachging, nicht noch Schätze haben zu Tage fördern können, welche in das Rinnsal der ersten Verkündigung den Weg noch nicht gefunden hatten? Matthäus hat das messianische Amt Jesu geschildert, Marcus seine Predigt-Thätigkeit in Israel, Lucas sein Werk als Weltheiland. Aber hinter seinem Amt, seiner Thätigkeit, seinem Werk steht seine Person; sie ist der Hintergrund aller der besondern Geheimnisse seines Lebens. Sollte Jesus von diesem Grundgeheimniss den Seinigen nie etwas gesagt haben? Sollte er ihnen nie zu verstehen gegeben haben, wer der sei, der diese dreifache Aufgabe des Messias, des himmlischen Heilsboten und des Erlösers der Menschheit auf Erden erfülle? Gewiss, nachdem einmal die Kirche gegründet und das Werk der ersten Heilsverkündigung vollbracht war, musste auch der ganze Theil des persönlichen Lehr-Unterrichts Christi, welcher bei jener Arbeit nicht unmittelbar erschöpft worden war, durch den Mund und durch die Feder von Einem seiner Jünger, von Einem der vertrautesten unter seinen Jüngern, an den Tag kommen." Aber lassen die synoptischen Evangelien solche Ergänzung nur irgend zu? Die angebliche Ergänzung des vierten Evangelisten wird thatsächlich zu einer Berichtigung der drei ersten Evangelien, welche diese sich nicht gefallen lassen können, ohne sich selbst aufzugeben. Godet (I, 70 f.) schreibt: „Bei den Synoptikern ein fortwährender Aufenthalt in Galiläa, ohne Reisen nach Jerusalem, und zuletzt ein einziger Aufenthalt in Jerusalem beim letzten Osterfest, so dass man annehmen kann, auch wirklich angenommen hat, das ganze öffentliche Leben Jesu habe nach dieser Darstellung nur ein Jahr gedauert, und dieses Jahr sei fast ganz in Galiläa zugebracht worden. Hingegen nach Johannes haben wir fünf Reisen nach Jerusalem (ja sechs, wenn man den Besuch in Bethanien Cap. 11 auch für eine zählt), was auf

Grund der in Cap. 2, 6 und 12 erwähnten Osterfeste darauf führt, die Dauer der Amtsthätigkeit Jesu auf mindestens $2^1/_2$ Jahre zu erstrecken. Diess ist die Hauptverschiedenheit. Man kann sie auf zweierlei Weise erklären. Entweder bieten die Synoptiker das ursprüngliche Geschichtsbild und der vierte Evangelist hat unter der Herrschaft einer ihm eigenen Idee (den Kampf des durch den Logos repräsentirten Lichts gegen die durch die Juden von Jerusalem repräsentirte Finsterniss zu schildern) willkürlich die Geschichte umgebildet. Oder aber hat die ursprüngliche Tradition, deren Redaction die Synoptiker sind, die zwei Hauptseiten der Thätigkeit Jesu, sein Werk in Galiläa und seinen Tod in Judäa in zwei grosse feste Geschichtsmassen zusammengefasst und diese beiden grossen Geschichtsbilder unter Weglassung aller untergeordneten Umstände einander gegenübergestellt; während der vierte Evangelist als Augenzeuge der Begebenheiten, der aus seinen persönlichen Erinnerungen schöpfte, die wahre Geschichte wiederhergestellt und ihr alle ihm in der populären Verkündigung unterdrückten natürlichen Glieder wieder zurückgegeben hat." Mit längst bekannten und in dieser Zeitschrift schon hinreichend beleuchteten Gründen entscheidet sich auch Godet für die letztere Annahme. Aber warum sollen die Synoptiker, an deren Spitze Matthäus steht, sich vor einer geschichtlichen Ueberlegenheit des vierten Evangelisten beugen? Die autoptische Grundlage ihrer Berichte ist älter, als das Johannes-Evangelium, dessen Anspruch auf Autopsie sich erst durch eine Prüfung zu bewähren hat. Die Synoptiker haben volles Recht, wenn sie den Anspruch auf mehr als traditionelle Bearbeitung erheben. Sie können unmöglich einwilligen, wenn Godet (I, 75) sie gar „sehr leicht" mit dem vierten Evangelisten in Harmonie bringen will, indem er den ganzen synoptischen Stoff der galiläischen Thätigkeit Jesu in den 3 Monaten, welche zwischen Joh. 4 und 5 liegen [in Wirklichkeit nicht einmal 3 Monaten], in den Monat, der zwischen Cap. 5 und 6 vorausgesetzt ist [in der That mehr als 9 Monate], in der grossen Zwischenzeit von 7 Monaten zwischen Cap. 6 und 7 [höchstens 6 Monate], in den 3 Monaten, die zwischen Cap. 7 und 10, 22

liegen, unterbringen will. Die drei älteren Evangelisten brauchen sich wahrlich nicht als blosse Lückenbüsser des vierten verbrauchen zu lassen. Die altkirchliche Ergänzungshypothese schlägt bei Godet thatsächlich in ihr Gegentheil um, in die Herabsetzung der älteren, auf autoptischer Grundlage beruhenden Evangelien zu blossen Ergänzern der letzten Evangelienschrift. Die drei ersten Evangelisten erscheinen hier thatsächlich als mangelhafte Anfänger, deren Arbeiten der letzte als Censor zu berichtigen hatte, wie er sich denn nach Godet (I, 79) der synoptischen Erzählung „nicht als Schüler, sondern als Richter gegenüberstellt". Dann würde es schwer begreiflich sein, dass der Augenzeuge und Apostel Johannes so lückenhafte und einseitige Berichte, wie die drei ersten Evangelien gewesen sein würden, erst Jahrzehnte lang sich verbreiten und in den Gemeinden Wurzeln schlagen liess, bis er endlich mit der Darlegung des wahren Sachverhalts hervortrat. Kein Wunder, dass der weiter blickende Luthardt von der Ergänzungshypothese wenig wissen will. „Das Johannes-Evangelium und die Synoptiker" behandelt er in dem joh. Urspr., S. 154—203. Hier leugnet er es nicht, dass der vierte Evangelist die drei ersten voraussetzt, ja seine Erzählungen auf den Geschichtsboden der Synoptiker stellt. Andrerseits kann er es auch nicht leugnen, dass der vierte Evangelist von seinen Vorgängern auch abweicht. Wie soll man sich also das Verhältniss des Johannes zu den Synoptikern überhaupt vorstellen? Die Ergänzungshypothese bespricht Luthardt (joh. Ev. I, 164—172). Etwas Andres sei es zu sagen, der Verfasser des johanneischen Evangeliums setze die synoptischen voraus, und er habe sich zur Aufgabe gesetzt, dieselben zu ergänzen. Diess letztere sei zu verneinen. „Für die erste Gemeinde Christi innerhalb der Gränzen Israels war die Art des ersten Evangeliums die rechte Gestalt der Verkündigung Christi. Einen bestimmten, für diese Absicht zunächst geeigneten Stoff verwandte Matthäus dazu. Wie derselbe Stoff sich gestaltete, wenn er heidenchristlichen Gemeinden verkündigt wurde, lehren uns die folgenden beiden Evangelien, die sich wohl eben darum auf denselben Stoff im Ganzen beschränken, weil

sie nicht apostolischer, also nicht ursprünglicher, sondern abgeleiteter Herkunft sind. Ein anderes war das Bedürfniss, nachdem das Gemeinwesen Israels untergegangen und der Unterschied zwischen Heiden- und Judenchristen innerhalb der christlichen Kirche seine frühere Bedeutung verloren hatte, so dass er in der evangelischen Lehrunterweisung von Christo nicht mehr so zu berücksichtigen war, wenn es gegenüber der allgemeinen Anfeindung des Glaubens an Christus den allgemeinen Nachweis von der Nothwendigkeit, Möglichkeit und Natur des Glaubens, gegenüber der Lästerung Christi die allgemeinste Aussage desselben bedurfte. Solcher Art ist das vierte Evangelium. Person und Leben Christi in seiner wesentlichsten und umfassendsten Bedeutung legt es dar für eine Kirche, welche nunmehr eben die Gemeinde der Gläubigen in der Welt des Unglaubens war, und in welcher nicht mehr einzelne Bestandtheile besondere Bedeutung hatten, für welche also auch nicht mehr einzelne Seiten der Erscheinung Christi in evangelischen Schriften darzulegen, sondern das Ganze derselben auszusagen war. Will man diess nun eine Ergänzung der Synoptiker nennen, welche nicht aus Rücksicht auf dieselben, wiewohl nicht ohne Rücksicht auf sie geschehen ist, so mag man das immerhin thun. Aber man thut es dann in anderem als in dem gewöhnlichen Sinn eines historischen Nachtrags oder einer neuen Theologie.“ Auch diese Ausführung giebt uns noch keine Klarheit über das wirkliche Verhältniss des vierten Evangelisten zu den Synoptikern. Luthardt lässt diese ja nicht bloss durch jenen bestätigt werden, sondern kennt auch Fälle, wo beide Darstellungen von einander abweichen. Nichts liegt ihm ferner, als solche Abweichungen mit der neuern Kritik aus freier Verarbeitung des synoptischen Geschichtsstoffs durch den vierten Evangelisten anzusehen. Sehr hitzig ist sein Gegensatz gegen Holtzmann, welcher diese Ansicht vollständig durchgeführt, auch auf Luthardt's Bemängelungen schon geantwortet hat (Z. f. w. Th. 1875, S. 448 f.). Die Abweichungen soll man vielmehr auf die Selbständigkeit des Augenzeugen zurückführen. Luthardt bietet nun alles Mögliche auf, damit zwei Augenzeugen, Matthäus

und Johannes, einander nicht gar zu sehr widersprechen sollen. Aber ganz vereinbaren kann doch auch er sie nicht. Die Abweichungen sollen sich so mit dem synoptischen Berichte vertragen, dass sie sich zu einem geschichtlichen Gesammtbild zusammenschliessen (joh. Urspr., S. 161). Ein solches Gesammtbild leistet allerdings den guten Dienst, dass man sich nicht für Matthäus gegen Johannes oder für Johannes gegen Matthäus zu entscheiden braucht. Aber wie kann man solches Gesammtbild aus diesen beiden Darstellungen gewinnen, von welchen (um nur Ein Beispiel anzuführen) die ältere (Matth. 16, 13 f. Marc. 8, 27 f. Luc. 9, 18 f.) erst am Ende der galiläischen Wirksamkeit Jesu den Simon-Petrus in dem Menschensohne den Christus oder Gottessohn erkannt haben lässt, wogegen die jüngere (Joh. 1, 42. 46. 50) schon von vorn herein die Jünger in Jesu den Messias gefunden haben lässt? Luthardt (joh. Urspr., S. 171) findet hier bei Johannes nur „das erste Aufleuchten der Glaubensgewissheit, ohne welche auch bei den Synoptikern die Jünger sich nicht an Jesus angeschlossen haben würden“. Aber hätten sie bei den Synoptikern nur gleich bei der ersten Bekanntschaft mit Jesu sagen können: *εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν*? Schon dieser eine Fall lehrt, mit welchem Rechte Luthardt (joh. Urspr., S. 172) bemerkt: „Wir sehen also, dass der Unterschied zwischen den Synoptikern und Johannes nicht so absolut ist, wie man ihn darstellt. Soweit die Synoptiker ein Werden haben [wie diese erst am Ende der galiläischen Wirksamkeit gewordene Messias-Erkenntniss des Petrus], so weit hat es auch Johannes [bei welchem die Messias-Erkenntniss aller Jünger schon von vorn herein geworden oder fertig ist], und so weit Jesus und die Jünger hier fertig sind, sind sie es auch dort, wenn auch vielleicht der Accent bei beiden verschieden vertheilt ist.“ Unsereiner braucht nicht längst gegebene Nachweisungen zu wiederholen, um Luthardt's Schluss (joh. Urspr., S. 178) zu beleuchten, „dass die synoptische und johanneische Geschichtserzählung einander nicht so ausschliessen, dass die zweite dadurch der Erdichtung [nein: der freien Verarbeitung] zugewiesen würde; vielmehr so weit sie einander nicht

fordern, vertragen sie sich doch miteinander.“ Es hat aber seine guten Gründe, dass Luthardt nur im Allgemeinen die wesentliche Harmonie des Johannes mit den Synoptikern behauptet. Er steht auch hier nicht so fest, wie Godet, und kann die geschichtliche Ueberlegenheit des Johannes über die Synoptiker nicht mehr behaupten. Bemerkt er doch (joh. Urspr., S. 167): „Die ersten drei [Evangelisten] legen die äusseren Thatsachen zu Grunde und lassen uns in diesen eine höhere Bedeutung erkennen. Der vierte geht von der innern Bedeutung der Geschichte, oder, wie man zu sagen pflegt, von der Idee aus und lässt von da aus Auswahl und Darstellung der Geschichte bestimmt sein.“ Also doch etwas von „ideeller Composition“ in dem vierten Evangelium, so wenig auch von Ungeschichtlichkeit die Rede sein soll. Selbst Godet (I, 57 f. 182) hat das vierte Evangelium als eine Selbstbiographie des Verfassers aufgefasst. Daher nehme der vierte Evangelist seinen Ausgangspunkt nicht, wie die Synoptiker, von dem Eintritt des Täufers in seine Amtsthätigkeit, noch selbst von dem des Herrn, sondern von dem Tag und der Stunde, wo er den Vorläufer die Gegenwart des Messias habe versichern hören, und wo der erste Strahl des Glaubenslichtes in seinem Gemüth erglänzte. „Ein solcher Anfang gehört der Selbstbiographie an, nicht der Geschichte im gewöhnlichen Sinne des Wortes.“ Luthardt erkennt in dem Johannes-Evangelium vollends schon eine sehr weit reichende Subjectivität an. Er schreibt (joh. Ursp. S. 196 f.): „Dass das vierte Evangelium von allen das subjectivste, dass es in der That in hohem Grade subjectiv ist, erkennen Alle an, die sich mit ihm eingehend beschäftigt haben“. Ebenso (joh. Ev. I, 249 f.): „Dass das vierte Evangelium subjectiver ist als die ersten drei, ist unfraglich. Daraus folgt aber nicht, dass es ungeschichtlich sei, wie Keim behauptet I, 122. Es fragt sich nur, ob die Subjectivität eine in die Geschichte eingetragene oder ob es das Wesen der Geschichte selbst ist, was der Evangelist erfasst hat und nun in seiner Weise zur Darstellung bringt. Auch bei den ersten Evangelisten dient die Geschichte didaktischen Zwecken und ist bestimmten Gesichtspunkten untergeordnet, wie diess

die Art auch der ATlichen Geschichtsschreibung ist. Dadurch ist eine grössere Freiheit gegenüber dem äusseren Stoffe veranlasst, als sie sich mit unsern Vorstellungen von historischer Treue verträgt. Aber es fragt sich nur, ob die herrschenden Gesichtspunkte der Geschichte selbst entnommen sind oder nicht. Wenn in Jesu Christo wirklich das ewige Leben in der Zeit erschienen ist, wie es der christliche Glaube ist, dann war eine Darstellung wie die des vierten Evangeliums berechtigt und in höherem Sinne historisch treu, wenn sie auch die Reden und Worte Jesu nicht in ihrem wirklichen Wortlaute wiedergab. Denn es war das eigentliche Wesen der Geschichte und der Person Jesu selbst, wie es dem Evangelisten im Fortschritte seiner innern christlichen Erfahrung und Entwickelung aufgegangen war, welches er dann darstellte. Die Freiheit, die er dem äussern Stoff gegenüber beobachtete, diente nur der Herausstellung dieser Wahrheit und Geschichte." Da geben die Synoptiker am Ende doch nicht bloss den älteren, sondern auch den treueren Bericht. Luthardt mag nun immerhin die geschichtlichen Züge in diesem Evangelium hervorheben (joh. Ev. I, 62 f.), die Charakteristiken Jesu, seiner Jünger und andrer Personen sehr treffend und wahr finden (ebd. I, 78 f.): die das Johannes-Evangelium durchdringende Subjectivität kann er nicht leugnen. So schreibt er (ebd. I, 141 f.): „Der Behauptung Baur's aber, wenn man einmal der Subjectivität des Evangelisten Zugeständnisse mache, so sei keine Grenzlinie mehr zu ziehen, durch welche die letzte Consequenz abgeschnitten werden könnte, dass am Ende alles subjectiv, d. h. unwirklich sei, fehlt die logische Nothwendigkeit. Denn es ist sehr zweierlei, einen Andern mehr oder weniger in der eigenen Sprache sprechen zu lassen und Reden und Gedanken aus dem Eigenen erdichten und Jenem nur in den Mund legen." Gewiss! Aber es ist auch sehr zweierlei, einen Andern mehr oder weniger in der eigenen Sprache reden zu lassen und die geschichtliche Objectivität nicht zu verletzen. „Bei solchen Reden, wie sie das johanneische Evangelium hat, ist freilich eine grössere Freiheit des Ausdrucks nicht bloss möglich, sondern auch unvermeidlich, als bei den Spruchreden

der Synoptiker. Wenigstens muss die Freiheit dort ganz andrer Art sein als hier" (I, 149). Das soll namentlich gelten von den Abschiedsreden Jesu (I, 150). „Auf der einen Seite sind ihm [dem vierten Evangelisten] die Worte Jesu der Schatz seiner Erinnerung, von dem er sein Verständniss dieser Worte u. dgl. bestimmt unterscheidet, — auf der andern Seite ist doch die Unterweisung Jesu so mit seinem Geiste verschmolzen und gibt er sie so aus seinem eigensten innern Geistesleben wieder, dass dadurch das vierte Evangelium allerdings von allen das subjectivste ist. Diess anerkennen, heisst nicht Zugeständnisse machen, deren Consequenz bis zur Anerkennung der Ungeschichtlichkeit führen müsste. — Es ist nur nicht die Objectivität des Chronisten oder des Epikers, sondern die durch den Geist Jesu Christi vermittelte und innerlich lebendig gemachte Objectivität" (I, 154). Da kann das Johannes-Evangelium auch in der Erzählung nicht rein objectiv, sondern nur in dem bezeichneten Sinne subjectiv-objectiv sein. Luthardt schreibt (joh. Urspr., S. 197 f.): „Wenn Hilgenfeld meint, das Geschichtliche sei im Dogmatischen untergegangen (die Err., S. 248 — vielmehr S. 348, wo ich behauptet habe, „dass der geschichtliche Stoff nur noch die Grundlage des Dogmatischen bildet"), so können wir das, richtig verstanden, wohl anerkennen: was man das Dogmatische nennt, ist eben die Seele der Geschichte, welche aus dem Leib der Geschichte überall herausleuchtet. Ohne eine gewisse Freiheit in der Behandlung des geschichtlichen Stoffs ist das allerdings nicht möglich, und zwar ohne eine grössere Freiheit in der Behandlung desselben, als wir nach unsrer Weise der Geschichtschreibung sie uns und andern zugestehen". „Allerdings forderte eine solche Freiheit gegenüber der äussern Wirklichkeit einen längern zeitlichen Zwischenraum zwischen der Erfahrung und der Wiedergabe. Es musste die Erfahrung zuerst innerlich verarbeitet werden und in das eigene Geistesleben übergehen, damit das Zufällige in der äusseren Geschichte zurücktrete und der Geist der Geschichte selbst frei werde." Ebenso (joh. Ev. I, 154 f.): „Die Geschichte und die Lehre." Da lesen wir: „Dass unser Evangelium historisch ist, haben wir

gesehen. Aber dass es nicht bloss historisch ist, dass das Geschichtliche einer weiteren Absicht dient, darauf werden wir nicht minder allenthalben geführt." „Ist nun aber unser Evangelium nicht blosse Geschichte des Lebens Jesu, aber auch nicht blosse Lehre, und doch auch Beides, so ist es eben Geschichte, die etwas lehren soll. Es ist aber nicht irgend eine beliebige Lehre, für welche auch eine andere Geschichte hätte dienen können, sondern das Wesen dieser Geschichte selbst ist die Lehre, welche das Evangelium in der Geschichte nachweisen will." Gewiss steht das Lehrhafte in unzertrennlichem Zusammenhang mit der Geschichte Jesu. Aber ist das Geschichtliche so vollständig durch die Subjectivität hindurchgegangen, so haben wir keine Bürgschaft, dass die Objectivität wesentlich gewahrt ist. Luthardt selbst findet die geschichtliche Darstellung des vierten Evangelisten symbolisch. Er schreibt (joh. Urspr., S. 135): „Kein Evangelium hat mehr symbolischen Charakter als dieses. Seine ganze Rede ist bildlich. Alles wird ihm zum σημεῖον, zum Bild und Gleichniss unsinnlicher Gedanken und Thatsachen. Das Unsinnliche ist ihm das ἀληθινόν, das eigentlich Reale, das Sinnliche das Uneigentliche. Es findet alles seine höhere Wahrheit in Jesu. Und die ganze Geschichte und die Lebensvorgänge Jesu haben ihm symbolische Bedeutung." „Wenn Jesus das war, als was er sich in unserm Evangelium gibt, die Offenbarung des wesentlichen Lebens und Lichts, so muss ja sein ganzes Berufsleben eine bloss abbildende Bedeutung gehabt haben. In dem Mass nun, als der Evangelist in die Tiefe greift mit seiner Darstellung Jesu, muss daher auch seine äussere Geschichte symbolischen Charakter an sich tragen. Bei den andern drei ist mehr nur je eine einzelne Seite der Sache Gegenstand der Darstellung, während bei Johannes die Person Jesu selbst in ihrer wesentlichen Bedeutung. Darum ist hier die Symbolik der äussern Geschichte eine über die ganze Darstellung ausgebreitete Eigenthümlichkeit, während sie bei jenen mehr nur an einzelnen Zügen haftet, welche mit dem Grundgedanken des Evangeliums in näherem Zusammenhang stehen." Hat der vierte Evangelist die Symbolik der Geschichte Jesu so im Grossen

getrieben: so haben wir vollends keine Gewähr, dass lediglich Geschichtliches symbolisch, nicht auch Symbolisches geschichtlich dargestellt ist.

Die subjective Darstellung des Lebens Jesu, welche in dem vierten Evangelium vorliegt, ist aber nicht bloss mit der geschichtlichen Objectivität, sondern auch mit der Autopsie des Verfassers schwer zu vereinigen. Luthardt (I, 154 f.) will immer noch den in dem geliebten Jünger fortlebenden, eine Gestalt gewinnenden Christus festhalten: „Wie er [der geliebte Jünger] Jesum und seine Selbstbezeugung in seine Seele aufgenommen, wie er diese Erkenntniss im Assimilationsprocess eines langen Lebens sich angeeignet hat, so dass er kaum mehr zu unterscheiden wusste zwischen Eigenem und Fremdem, denn das Fremde war ihm ganz zu eigen geworden und das eigene Denken und Leben dachte und lebte nur im Andern —: so gab der Evangelist die Worte Jesu wieder, wie sie sich dem Gedächtniss seines Herzens als die bestimmende Macht seines Lebens eingeprägt hatten." Für solche Umgestaltung des Lebens Jesu ist ein Augenzeuge auf keinen Fall nothwendig, ja irgend glaublich.

Das Johannes-Evangelium giebt auf alle Fälle auch eine leitende Absicht kund. Nöthigt uns diese Absicht nun, bei einem Augenzeugen stehen zu bleiben, oder vielmehr zu einem nachapostolischen Schriftsteller fortzuschreiten? Die alten Kirchenväter liessen den vierten Evangelisten geschrieben haben, theils um die drei ersten Evangelien zu ergänzen, theils um Häresien, namentlich gnostische, zu bekämpfen. So lässt noch Godet (I, 180 f.) das vierte Evangelium geschrieben sein nicht bloss zur Erbauung der Gemeinden durch das Zeugniss des Apostels, sondern auch zur Ausfüllung der in den drei ersten Evangelien vorhandenen Lücken oder zur Ergänzung ihrer Auffassung des Lebens Jesu und zur Bekämpfung von Häresien. „Dem Glauben der Kirche eine unerschütterliche Grundlage zu geben, war der wesentliche Zweck des vierten Evangeliums. Aber dieser Zweck schloss als Folge natürlich in sich die Befestigung der Kirche gegen die falschen Lehren, welche damals ihren Glauben bedrohten, und als unerlässliches Mittel die Herstellung des

genauen, vollständigen geschichtlichen Rahmens der Amtsführung Jesu und die Aufschliessung des tiefen Sinns seiner Reden, seiner Thaten und seiner ganzen Erscheinung. Man sieht, dass nicht verschiedene Zwecke vorliegen, sondern dass jeder von denen, welche man als Hauptzwecke dargestellt hat, sich leicht als Mittel oder Folge in den wahren Zweck einfügt, dem allein dieser Name zukommt. Nur Einer ist unter allen von der modernen Kritik angenommenen Zwecken, welchen wir absolut beseitigen müssen, nämlich der philosophische oder speculative. — Die neue Wendung, welche Baur und Hilgenfeld ihm zu geben gesucht haben, macht ihn nicht annehmbarer." Wesentlich anders fasst Luthardt (joh. Ev. I, 185 f.) „die wirkliche Absicht" auf. „Wir sehen, dass das vierte Evangelium die übrigen Evangelien voraussetzt; aber es will dieselben nicht ergänzen oder Nachträge dazu liefern; denn es ist so wenig eine Sammlung des Wissenswürdigen aus Jesu Leben, als die ersten drei, sondern eine Lehrschrift. Als solche aber will es nicht eine neue Lehre aufbringen oder predigen, wie sie Reuss in diesem Sinne eine Predigt nennt, noch ist es der Ausdruck einer neuaufgekommenen Anschauung der bereits bekannten Geschichte oder der Person Christi; eine neue Lehre weder ausserhalb, noch innerhalb der Gränzen der christlichen Kirche entstanden, und eine neue Anschauung weder in der Gemeinde aufgekommen, noch in der Person des Schreibenden etwa erwachsen und durch die apostolische Autorität empfohlen und verbreitet, wie Baumg. Crus. p. XVII meint. Auch nicht zur Entwicklung der *πίστις* zur *γνῶσις* innerhalb der Gemeinde, noch aus Accommodation an die falsche Gnosis ausser ihr will die Schrift erklärt sein. Denn vielmehr die *πίστις* ist das Ziel, das sie im Auge hat. Das ist das Eine, die subjective Seite des Evangeliums. Diese subjective Seite fordert aber ein Objectives, welches Gegenstand der subjectiven Aneignung im Glauben ist. Dieses Objective ist nicht eine Idee, welche der Schriftsteller vortrüge, sei sie nun anderswoher genommen, oder selbständig erdacht, oder auch aus der Geschichte abstrahirt sondern die Person Jesu Christi ist der Gegenstand der Ver-

kündigung. Und diese wird verkündigt, abgesehen nunmehr von dem Unterschied des heidenchristlichen und judenchristlichen Bestandtheils der Kirche Christi und den mit diesem Unterschied und seiner Bedeutung erwachsenden und vorhandenen verschiedenen Bedürfnissen. Sondern der gesammten einigen Kirche wird der ganze Eine Christus verkündigt, nach seiner vollsten Wahrhaftigkeit und seiner umfassendsten und höchsten Bedeutung (vgl. Thiersch, apost. Kirche, S. 267). So schliessen sich die beiden Seiten, die objective und die subjective, zur Einheit zusammen. Diess nun findet seine vollste Bestätigung durch die Schrift selbst. Durch die ganze Schrift von Anfang an herab gehen jene beiden Linien, die subjective des Glaubens und die objective der Gottessohnschaft Jesu; am Schlusse treffen sie beide zusammen.“ Luthardt schliesst also die Erhebung der *πίστις* zu einer *γνῶσις* aus der Absicht des vierten Evangelisten nicht minder entschieden aus, als Godet. Nur lässt er nicht bloss die Ergänzung der Synoptiker, sondern auch die Bekämpfung von Häretikern weg. Aber um den Gegensatz des Glaubens gegen den Unglauben kommt doch auch er nicht hinweg. Das Johannes-Evangelium soll geschrieben sein für die über den Unterschied von Judenchristen und Heidenchristen schon hinausgekommene Christenheit, welche als die Gemeinde der Gläubigen in der Welt des Unglaubens stand. Daher fährt Luthardt (I, 195 f.) fort: „Eine andere Frage ist, ob nicht der Evangelist bei der Abfassung seiner Schrift Rücksicht genommen habe auf zeitgeschichtliche Gegensätze und Gefährdungen der christlichen Gemeinde. Dieser Welt gegenüber, in welcher die gläubige Gemeinde und die Gläubigen stehen, und der Gefahr gegenüber, welche die Gemeinschaft dieser ungläubigen Welt für den Glauben und die Gottesgemeinschaft im Glauben an Jesum Christum bietet, stellt er sein Zeugniss, darum auch das volle Zeugniss von Christo dem Sohne Gottes und dem Glauben an ihn. Jener Unglaube der Welt aber trat Jesu selbst auf Erden in den Juden gegenüber. Darum kann der Evangelist in der Geschichte Jesu vom Glauben an ihn nicht reden, ohne diesem den Unglauben des jüdischen Volks entgegenzu-

stellen. Das ist die innere Nothwendigkeit dieser Gegenüberstellung, die man so vielfach missdeutet hat."

Der vierte Evangelist soll also geschrieben haben, um den Glauben der Kirche zu befestigen, ohne auf irgend welche Gnosis auszugehen. Die Ergänzung seiner drei Vorgänger hat er nach Godet ausdrücklich, nach Luthardt eigentlich gar nicht beabsichtigt. Die Bekämpfung von Häresien hat er nach Godet wirklich im Sinne, wogegen ihn Luthardt bei dem allgemeinen Gegensatze des Glaubens, wie er durch die Gemeinde vertreten wird, und des Unglaubens, wie er durch das Judenthum vertreten wird, stehen bleiben lässt. Da hätten wir ja, wenigstens bei Luthardt, den Antijudaismus, welchen die neuere Kritik in dem vierten Evangelium so nachdrücklich hervorgehoben hat. Das ist jedoch nur ein täuschender Schein. Luthardt (joh. Urspr., S. 134 f.) versichert uns ja: „Auch das Bewusstsein des Evangelisten ist das jüdische." „Das jüdische Bewusstsein spricht sich in der ganzen Stellung aus, die der Evangelist oder die Jesus in seinem Evangelium zur ATlichen Schrift und zur ATlichen Geschichte einnimmt. Sie ist nicht anders als im Matthäus-Evangelium." Nun, mit der Schrift und Geschichte des A. T. haben sich selbst die am schroffsten antijüdischen Gnostiker sehr eingehend beschäftigt. Und tritt der vierte Evangelist so durchweg als Jude auf; woher sein eigenthümlicher Sprachgebrauch, „die Juden" ohne weiteres als Feinde Christi zu nennen? Luthardt (joh. Ev. I, 119 f.) erklärt es freilich für nicht wahr, dass die Juden nur als ungläubig dargestellt werden. Gewiss. Waren doch schon die Jünger Jesu Juden von Geburt. Und Joh. 8, 31 redet Jesus πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους. Aber dass wir es hier nur mit einem Minutenglauben, welcher alsbald in den entschiedensten Unglauben umschlägt, zu thun haben, lehrt ja Joh. 8, 33 f., wo Godet sich wohl hütet, mit Luthardt Andre als die mit ὑμεῖς Angeredeten antworten zu lassen. Solcher Glaube ist um nichts besser, als der Glaube jener Vielen, welchen sich Jesus gleichwohl nicht anvertraut, um der Wunder willen, Joh. 2, 23 f. Und mehr wird auch der Glaube der „Vielen von den

Juden" nach der Auferweckung des Lazarus Joh. 12, 11 nicht zu bedeuten haben. Woher bei einem geborenen Juden, wie Johannes, diese eigenthümliche Ausdrucksweise? Luthardt kann in dem Worte eine eigenthümliche Farbe nicht verkennen. „Zunächst nämlich werden mit *οἱ Ἰουδαῖοι* im Ganzen mehr die in Judäa und besonders in Jerusalem Wohnenden im Unterschied von den Galiläern bezeichnet, vgl. 1, 19. 3, 25 u. ö. Der Grund ist leicht zu erkennen: weil hier der Mittelpunkt Israels war. Hier aber finden wir den Gegensatz gegen Jesus viel grösser und entscheidender als anderwärts. [Aber auch Galiläer werden Joh. 6, 41 f. „Juden" genannt, sobald sie in Gegensatz gegen Jesum treten.] Sodann wird nicht selten *Ἰουδαῖοι* gesagt, wo offenbar Oberste des Volkes, Mitglieder des Synedriums zu verstehen. sind, vgl. 1, 19. 2, 18. 9, 16—22. 18, 12. 14 u. dgl. Der Evangelist hätte sie mit ihrer besonderen Bezeichnung benennen können, denn er kennt die *ἀρχιερεῖς* und *ἄρχοντες* wohl 7, 26. 45. 48. 11, 57. 12, 42. Aber er nennt sie mit dem allgemeinen Wort, um sie als Vertreter des gesammten Volks zu bezeichnen. Nun war hier, im Synedrium, der Heerd der Opposition gegen Jesus, und das Verhalten der Oberen Israels entschied über das Verhalten und Verhältniss des Volkes als eines ganzen zu Christus, dem Evangelium und der Gemeinde Jesu." Gewiss. Aber das ist ja wieder so bezeichnend, dass der Evangelist die Oberen eben als Feinde Christi „Juden" nennt, mit welchem Namen der Apokalyptiker noch die wahren Christen bezeichnet. Galten die „Juden" dem Evangelisten als Antichristen, so darf man ihn selbst doch wohl antijudaistisch nennen. Auch die Protestanten wollten anfangs noch die wahren Katholiken sein, und wer von den „Katholiken" als selbstverständlichen Gegnern des Protestantismus redet, kennzeichnet sich eben damit als einen Protestanten späterer Zeiten. Luthardt schreibt freilich: „Also nicht ein Mangel der Anschauung der wirklichen Verhältnisse drückt sich in dieser Bezeichnung aus; sondern vielmehr aus rechter Anschauung und aus der eigentlichen Wirklichkeit heraus ist das geschrieben. Es ist geschrieben von einem, der es gesehen und erlebt hat, wie das

jüdische Volk als Ganzes Christo und seiner Gemeinde sich entfremdet; geschrieben zu einer Zeit, in welcher Israel von der Gottesgemeinde des neuen Bundes getrennt, dieser gegenüberstand; und geschrieben für Leser, welche das Volk der Juden nur ausserhalb der Kirche Christi wussten" [vielleicht auch von jemand, welcher den Juden von vorn herein als Gegnern gegenüberstand]. Oder hätte Luthardt (I, 185) ein Recht zu der Behauptung: „Ein Gegensatz ist allerdings im Evangelium, aber nicht gegen das Judenthum, sondern gegen die Juden?" Solche Unterscheidung stimmt gar nicht zu der Art, wie Jesus in dem Johannes-Evangelium (7, 19. 22. 8, 17. 10, 34. 15, 25. vgl. 7, 51. 19, 7) zu den Juden von „ihrem" Gesetze spricht. Wenn er da sagt: *ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ* u. dergl., so ist das wahrlich nicht anders, wie wenn ein Protestant zu Katholiken etwa redet: „in euren Decretalen". Die Redeweise wird nicht so „einfach", wie Luthardt (I, 129) meint, erledigt durch die Bemerkung, „dass Jesus und die Juden einander feindlich gegenüberstehen, und diese sich Jesu gegenüber auf das Gesetz berufen. Da sich die Juden das Gesetz in besondrem Sinne im Gegensatz gegen Jesus zueignen und als Waffe gegen ihn gebrauchen, so geht Jesus darauf ein, um ihr Argument gegen sie selbst zu kehren." Aehnlich erklärt Godet (I, 106): „Das Gesetz, das ihr selbst anerkennet und daraus ihr euch eine Waffe gegen mich zu machen euch unterfanget." Auch wenn Katholiken das N. T. gegen den Protestantismus gebrauchen, wird kein Protestant ihnen erwidern: „in eurem N. T. steht so oder so". Auch die gesetzlichen Feste werden Joh. 2, 13. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 11, 55. vgl. 19, 42) mit *ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* oder dergl. als Feste, welche dem Christenthum fremd sind, bezeichnet, gerade so, wie ein Protestant reden mag von dem „Fronleichnamsfeste der Katholiken". Von einem solchen Antijudaismus, welcher in dem Judenthum gar keine Beziehung zu dem Christenthum anerkannt hätte, kann freilich nicht die Rede sein. Das jüdische Volk gilt noch als das alte Gottesvolk, in welchem der göttliche Logos auf Erden ein Eigenthum hat (Joh. 1, 11), aus welchem das Heil kommen sollte (4, 22).

Abraham, Moses und Jesajas haben die Erscheinung Christi prophetisch vorhergesehen und vorhergesagt (5, 46. 8, 56. 12, 41). Der Tempel zu Jerusalem war bereits ein Haus des wahren, im Christenthum geoffenbarten Gottes (2, 16), die Schlange des Moses ein Vorbild der Erhöhung des Menschensohns am Kreuze 3, 14), das Manna in der Wüste ein Vorbild des Erlösers als des wahren Himmelsbrods (6, 31 f. 49), das gesetzliche Paschaopfer ein Vorbild seines Erlösungstodes (19, 36). Allein gerade aus diesen Beispielen erhellt zur Genüge, dass das Judenthum nicht hinauskommt über eine trübe und unvollkommene Vorbildung des Christlichen. Und nachdem das Vollkommene erschienen ist, hat die unvollkommene Vorbildung keine Bedeutung mehr. Luthardt (joh. Urspr., S. 134 f.) und Godet (I, 106 f.) berufen sich gegen den Antijudaismus des vierten Evangelisten immer noch gerade auf die Stelle Joh. 4, 21 f., welche ich stets als eine Hauptbeweisstelle für denselben gebraucht habe. Jener schreibt: „Es ist die reinste Willkür, wenn Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1870, S. 265) das Wort Jesu ὑμεῖς προσκυνεῖτε 4, 22 nicht bloss gegen die Samaritaner, sondern auch gegen die Juden gerichtet sein, dagegen ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ihn als Vertreter der Christenheit sprechen lässt. Schon in seinem Buch über die Evangelien S. 261 f. erklärt er Joh. 4, 21—23 so: „Weib, glaube mir, dass die Stunde kommt, da ihr (Israeliten) weder auf diesem Berge (so die Samariter), noch in Jerusalem (so die Juden) anbeten werdet den Vater. Ihr (Israeliten überhaupt) betet an, was ihr nicht wisset, wir (Christen) beten an, was wir wissen. Denn das Heil kommt von den Juden; aber es kommt die Stunde und jetzt ist sie, da die wahren Anbeter anbeten werden den Vater in Geist und Wahrheit.“ Da wäre allerdings das Bewusstsein des Evangelisten ein nicht jüdisches, wo nicht ein antijüdisches. Aber um den Preis, welcher Exegese! Mit einer solchen Exegese kann man alles beweisen. Der Evangelist würde Jesum zu Leuten in directer Anrede sprechen lassen, die nicht da sind [sind denn die Samariter da? kann die Samariterin nicht eben ganz Israel vertreten?], nämlich zu den Juden, während er doch

als Jude (4, 9) zu einer Samariterin redet [keineswegs, nur die Samariterin redet zu Jesu als einem Juden]. Und welche Logik käme so zu Tage! Denn dass nicht die Juden, sondern die Christen Recht haben, würde begründet mit dem Satze, dass das Heil von den Juden kommt [keineswegs, sondern mit dem Satze, dass das Heil wohl von den Juden herkommt, aber über die örtliche Beschränktheit auch ihres Cultus hinausgeht durch Anbetung Gottes in Geist und Wahrheit]. Wenn Hilgenfeld diess auch darauf reduciren will, dass damit „die rein äusserliche Herkunft des Heils" bezeichnet sei, so muss das Heil doch zuerst in Israel beschlossen sein [in typischer Vorbildung], ehe es aus Israel hervorgehen kann" [was bereits geschehen ist]. Godet wendet ein: „Jesus antwortet auf die Rede der Samariterin, welche den Gedanken: „Unsere Väter haben angebetet", dem entgegensetzt: „Ihr [Juden] saget. [Aber der johanneische Christus bekennt sich eben nicht zu den Worten 4, 20: *καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσαλύμοις ἐστὶν ὁ τόπος, ὅπου προσκυνεῖν δεῖ*, sondern stellt sich über den Gegensatz von Samaritern und Juden auf die Höhe rein geistiger Gottesverehrung.] Da gehört eine bedeutende Dosis von vorgefasster Meinung dazu, um nicht einzusehen, dass der nämliche Gegensatz in der Antwort Jesu sich fortsetzt." [Er setzt sich wohl fort, aber Jesus stellt sich über denselben.] Seiner völlig unbegründeten Einrede setzt Godet noch die Krone auf durch die (von Meyer entlehnte) Behauptung, nicht den Israeliten überhaupt, Samaritern und Juden, sondern den Samaritern allein gelte das Wort Jesu 4, 21: *πίστευέ μοι, γύναι, ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱερυσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί.* Da sollen wir verstehen: „Ihr werdet nicht mehr auf diesem Berge anbeten, und werdet ebenso wenig genöthigt sein, nach Jerusalem zu gehen, um anzubeten." Das ist nicht Auslegung, sondern eine Einlegung, welche die Stellung dieser Worte zwischen dem Gegensatz des Cultus auf Garizim oder in Jerusalem und der örtlich nicht gebundenen Gottesverehrung des Christenthums verkennt. Von dem vorchristlichen Entweder — Oder zu dem christlichen Ueberall kann nur ein Weder — Noch

den Uebergang bilden. Der Gedanke, dass die Samariter „genöthigt“ werden könnten, den Cultus auf Garizim mit dem Cultus in Jerusalem zu vertauschen, ist nicht nur nicht ausgedrückt, sondern auch diesem Zusammenhange völlig fremd. Nicht den Samaritern allein, sondern den Israeliten überhaupt, Samaritern und Juden, gilt also 4, 22 ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε. Auch das Judenthum kommt nach dem Johannes-Evangelium nicht hinaus über eine unbewusste Verehrung Gottes, wie sie Apg. 17, 23 auch dem bessern Heidenthum zugeschrieben wird. Der Antijudaismus des vierten Evangelisten geht darin selbst über Paulus hinaus, dass der johanneische Christus den Juden selbst die Erkenntniss des wahren Gottes wiederholt abspricht (Joh. 7, 28. 8, 19. 54. 55. 15, 21. 16, 3). So gehört das Judenthum zu dem Kosmos, welcher die Erkenntniss des wahren Gottes noch gar nicht erreicht hat (17, 5. 25). Hier, wo der dünne Faden, welcher die Religion des Judenthums noch mit dem wahren Gotte verknüpft, fast zerrissen zu werden scheint, komme ich auch wieder zurück auf meine Erklärung von Joh. 8, 44, wo ich der Kritik eine recht auffallende Blösse gegeben haben soll. Luthardt (joh. Ev. I, 130 f.) schreibt: „Vollends verzweifelt steht es um den Antijudaismus, welchen Hilgenfeld im vierten Evangelium findet. Nach seiner Meinung nämlich hält das vierte Evangelium den Demiurgen, den Sohn des obersten Gottes [welche Entstellung!] und Vater des Teufels (so versteht er 8, 44, vgl. die Auslegung) für den Gott des A. T.; nur in einzelnen Partien, besonders in den prophetischen Bestandtheilen seien höhere Offenbarungen enthalten, welche ohne Wissen des Demiurgen den Propheten von der Mutter Sophia oder dem höchsten Gott selber eingegeben wurden (Ev. Joh. S. 201; die Evv. S. 330 f.). Aber diese Ansicht [welche nicht einmal ohne Entstellung wiedergegeben wird] ist zu willkürlich und abenteuerlich, als dass sie einer eingehenden Widerlegung bedürfte.“ Aehnlich in der Auslegung d. St. (II, 86): „In diesem Sinne also heisst es: ihr seid von dem Vater, nämlich dem Teufel [wie wenn der Teufel der Vater schlechthin heissen, und wie wenn dann nicht „von dem Vater“

ganz nichtssagend wäre!]. Denn dass *τοῦ διαβόλου* von *τοῦ πατρὸς* abhänge, und der Evangelist den gnostischen Einfall getheilt habe, dass der Judengott der Vater des Teufels sei (Hilgenfeld, auch Volkmar), bedarf trotz Lachmann's Autorität keiner Widerlegung." Godet (I, 113) hat sich nicht einmal so viel um mein 1854 erschienenes Buch über die Evangelien (S. 288 f.) bekümmert, dass er mir noch die Uebersetzung zuschreiben kann: „denn er ist ein Lügner und sein Vater ebenfalls"! Sonst bringt auch er den herrlichen Sinn heraus: „Ihr stammt von einem [geistlichen] Vater; und dieser Vater ist nicht der, welchen ihr vorgebt, sondern der Teufel." Wer so verstanden werden will, drückt sich nimmermehr aus: *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ*, sondern etwa: *ὑμεῖς οὐκ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστέ*. Ich wüsste nicht, was ich zu dem schliesslich in der Einl. in d. N. T. S. 725 Bemerkten sachlich noch hinzuzufügen brauchte.

Der scharfe Antijudaismus, welchen die neuere Kritik in dem Johannes-Evangelium wahrnimmt, hängt zusammen mit einem gewissen Dualismus, dessen Behauptung von Luthardt (joh. Urspr., S. 149 f., joh. Ev., I, S. 126) und Godet (I, 113 f.) nicht minder entschieden abgewehrt wird. Hier brauche ich nicht bloss auf meine Einl. in d. N. T., S. 725 f. zu verweisen, sondern kann das Geständniss eines Mannes anführen, welcher aus Luthardt'schen Kreisen hervorgegangen ist. E. Schürer (theol. Studien u. Kritiken 1876, IV, S. 761 f.) konnte meine Wahrnehmung eines positiven Einflusses der häretischen Gnosis auf den vierten Evangelisten „nicht für so widersinnig halten, wie man es zuweilen hingestellt hat". „Der Dualismus des vierten Evangelisten streift in der That an den gnostischen Dualismus an. Wenn man den Worten Jesu Cap. 8, 43: *οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν* nicht Gewalt anthun will, so kann man sie im Zusammenhang der Stelle nur so verstehen, dass die Zuhörer Jesu unfähig sind, seine Worte zu vernehmen, weil sie von Hause aus (physisch oder metaphysisch) nicht dazu disponirt sind. Man kann diesen Dualismus auch nicht dadurch beseitigen, dass man sagt, jene Unfähigkeit sei

eine ethische, durch die Sünde verschuldete. Denn es bleibt doch immer das bestehen, dass der vierte Evangelist „die Erlösungsbedürftigkeit auf eine solche Weise schlechthinig setzt, dass dabei die Fähigkeit, erlösende Einwirkungen aufzunehmen, in der That verschwindet (Schleiermacher, Glaubenslehre, § 22, 2). Und das ist eben — Dualismus". Erst in der Hitze der gnostischen Gährung lässt auch W. Mangold (Theolog. Literaturzeitung 1876, Nr. 14) das Johannes-Evangelium geschrieben sein.

Es wäre mit den beiden neuesten Apologeten noch viel, auch über die äussere Bezeugung, zu verhandeln. Aber ihre Behandlungsweise ist wohl schon hinreichend beleuchtet worden. Möchten obige Ausführungen wenigstens etwas dazu beitragen, dass man sich mehr und mehr gewöhne, auch das Lieblings-Evangelium unsrer orthodoxen oder halborthodoxen Theologie mit einiger Objectivität zu behandeln! Auch wenn es nicht von dem Sohne des Zebedäus herrührt, wird es seine einzigartige Stellung in der innern Entwickelung des Christenthums behaupten, ja erst recht als das glänzende Denkmal völliger Losreissung des Christenthums von seinen jüdischen Wurzeln gewürdigt werden. Gerade zur Reinigung unsrer geistigen Atmosphäre von einem neuen Judaismus mag der geistestiefe und geistesfreie Evangelist immer wieder herbeigerufen werden.

II.

Die angebliche Christenverfolgung
zur Zeit der Kaiser Numerianus und Carinus

von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

Baronius[1]), Antonio Pagi, Brower, einige Bollandisten, so namentlich Bollandus, Henschen selber, und

[1]) Mart. Rom. (Coloniae 1603), s. 17. Jan. p. 48. 50, Annot. e, s. 25. Febr. p. 143 u. Annot. a daselbst, s. 16. Mart. p. 184 u. 185,

Sollier, und andere curialistische Kirchenhistoriker [1]) nehmen an, dass während der Regierungszeit des römischen Imperators Numerianus folgende Märtyrer gelitten haben: Zu Rom der dortige Bischof Eutychianus, Chysanthus und Daria, ferner der Presbyter Diodorus und der Diacon Marianus nebst vielen Andern, weiter der Tribun Claudius nebst Familie (seine Gemahlin Hilaria und seine beiden Söhne Jason und Maurus) nebst 70 Soldaten, ein anderer Maurus, endlich in der Hauptstadt noch ein Senator Namens Marinus, ferner zu Aquileja der Bischof Hilarius, der Diacon Tatianus, nebst drei andern Gläubigen, Felix, Largus und Dionysius, zu Triest (Tergeste) Servulus, zu „Constantia" (Coutance in der Normandie oder Constanz am Bodensee) ein gewisser Pelagius, Navitus, Bischof von Trier, in Spanien (?) Justus und Abundantius, endlich noch einige orientalische Blutzeugen, der unter dem Namen Ritter St. Georg bekannte Heilige und in Aegypten Victorinus, Victor, Nicephorus, Claudianus, Dioscorus, Searapion und Papias.* Diese stattliche Todtenliste beruht aber durchaus auf Missverständniss und Irr-

---

Annot. c, s. 20. Maii p. 325 u. Annot. c das., s. 28. Aug. p. 551. 552, Annot. e, s. 25. Oct. p. 680 f. u. Annot. a p. 681 f., s. 22. Nov. p. 739. 740, Annot. d, s. 1. Dec. p. 755. 756, Annot. b, s. 3. Dec. p. 759 u. Annot. b das., s. 8. Dec. p. 767. 768, Annot. b, s. 14. Dec. p. 781 u. Annot. c das., Ann. eccl. T. II p. 523 ad a. Chr. 283, §§ XIV. XVII. 525. 526 ad a. Chr. 284, §§ VI — incl. XV.

[1]) Nicht alle namhaft gemachten Kirchenhistoriker datiren übrigens sämmtliche im Text aufgeführten Märtyrer auf Numerian; im Gegentheil, einzelne curialistische Geschichtschreiber wollen sogar bezüglich des einen oder des anderen der betreffenden Heiligen von dieser Chronologie nichts wissen. Selbst Baronius, der freilich die ansehnlichste Todtenliste bietet, lässt z. B. den Bischof Babylas von Antiochien nicht als Opfer der sogenannten Numerian-Verfolgung gelten (s. das Nähere unten II, § 5). — Die denkbar stärkste Vorstellung von der Tragweite der Numerian-Verfolgung macht sich Pagi; er versteigt sich sogar, den Kardinal Baronius überbietend, zu folgendem Satze: „Multos tamen Numeriano imperante praeter eos, quorum Baronius meminit (sic!), martyrium passos esse certum esse debet" (vgl. Pagii critica in Baronii Ann. eccl. T. I [Antwerpener Ausgabe!] p. 305, § IX ad a. Chr. 284).

thum: In den folgenden Blättern hoffe ich den doppelten Nachweis zu erbringen, dass einmal dem authentischen Quellenmaterial zufolge unter Numerian gar kein Christenblut geflossen ist, also kein einziger jener zahlreichen Märtyrer damals gelitten haben kann, und dass zweitens die fraglichen Martyrien, die übrigens nur durch trübe Quellen oder doch nur durch Autoren zweiten Ranges bezeugt sind, entweder auf frühere oder spätere Christenverfolgungen zurückzudatiren oder geradezu unter die historischen Fictionen zu verweisen sind. Zwar hat schon Tillemont (Mémoires pour servir à l'hist. eccl. [Brüsseler Ausgabe] T. III. partie 2, S. 211 f. 435 ff. 459—465; T. IV. part. 3, S. 1193—1202. 1362—1370. 1425), im erfreulichen Gegensatze zu seiner sonst durchweg kirchlich befangenen Kritik, die angebliche Numerian-Verfolgung aus zutreffenden Gründen bestritten, aber gleichwohl darf eine erneute sorgfältige Untersuchung des Gegenstandes als geboten erscheinen. Denn erstens ist dem französischen Forscher, wie freilich im Grunde allen meinen Vorgängern auf diesem Gebiete, die principielle Unzulässigkeit von Martyrien in jener Periode entgangen; er übersieht vollständig, dass die Christen sich in dem Zeitraum von 260 bis c. 300, d. h. bis zu den Präludien der diocletianischen Verfolgung, abgesehen von der vorübergehenden und auch örtlich beschränkten, thatsächlichen Suspension der Toleranzedicte des Gallienus unter Aurelianus, der Rechte einer religio licita erfreuten. Zweitens ist es nur eine Consequenz dieses fundamentalen Irrthums, wenn der Verfasser der „Mémoires" bis zu einem gewissen Grade wenigstens die Historicität christenfeindlicher Acte Seitens des Kaisers Carinus (Numerian's Bruder und Reichsgenosse) einräumen will. Endlich lassen Tillemont's detaillirtere Ausführungen, seine Einwendungen gegen die einzelnen Numerian-Martyrien, vielfach die erforderliche kritische Schneide der Beweisführung, namentlich in Hinsicht der Sichtung und Appreciation der verschiedenen Märtyrer-Geschichten (in ihrem gegenseitigen Verhältniss), vermissen.

Der vorliegende Aufsatz zerfällt also der Gruppirung des

Stoffes gemäss in einen allgemeineren und speciellen Theil. Ersterer macht den Leser mit den generellen Gründen bekannt, die überhaupt das Vorhandensein von Martyrien zur Zeit Numerian's und seines Bruders und Reichsgenossen Carinus principiell ausschliessen. Auch wird in diesem ersten Abschnitt der Versuch des Cardinals Baronius und Tillemont's, die auffallende Thatsache, dass die getrübte kirchliche Tradition gerade dem kurzlebigen Kaiser Numerian ungerechter Weise die Verantwortlichkeit für so viel vergossenes Christenblut zuschiebt, auf einen speciellen Anlass zurückzuführen, als gänzlich verfehlt nachgewiesen. Gegen die Datirung der oben aufgeführten Märtyrer-Geschichten auf Numerian lassen sich noch weitere specielle Argumente eruiren, wenn man die betreffenden Einzelmartyrien einer kritischen Analyse unterzieht, und so soll es denn die Aufgabe des zweiten Hauptabschnittes sein, die Ergebnisse des ersten durch eine ganze Reihe specieller Gründe, wie solche aus der Detailkritik der Einzelmartyrien resultiren, noch erheblich zu verstärken. Die Rücksicht auf die räumlichen Verhältnisse dieser Zeitschrift zwingt mich aber, nur die bedeutsamsten der irrthümlich zur Regierungszeit Numerian's in Zusammenhang gebrachten Blutzeugen zum Gegenstande detaillirter Untersuchungen zu machen. Ein Anhang „Kaiser Carus (Vater der Imperatoren Numerianus und Carinus) und das Christenthum“ wird die gegenwärtige Abhandlung beschliessen.

I. 1. Wenn wir den von einem Baronius adoptirten Berichten einiger Martyrologien und Märtyreracten Glauben schenken dürfen, so hat Numerian wie ein Decius, Galerius und Diocletian gewüthet, ja noch schlimmer; soll er doch persönlich gegen charakterfeste Christen die grausamsten Folterqualen und Todesstrafen angeordnet haben. Es ist die Frage: Wann hat sich der jüngere Sohn des Carus als Verfolger gerirt, als Cäsar bei Lebzeiten seines Vaters oder später nach dessen Ableben im Besitze der Augustuswürde? Als Cäsar sicherlich nicht; denn erstens hatte er in jener mehr untergeordneten Stellung nur wenig Einfluss, war dazu noch sehr jung und begleitete

nach seiner Beförderung zum Cäsarenrang seinen Vater auf dessen persischen Feldzug (vgl. Vopiscus, Carus c. 7. 8. 10, Numerianus c. 11. 12, Carinus c. 16 [ed. Herm. Peter], Eutrop. breviar. IX. c. 12, Aur. Vict. de Caess. c. XXXVIII, epit. c. XXXVIII, edit. Bipont.). Zweitens kennt selbst die getrübte kirchliche Tradition keine christenfeindliche Acte des Kaisers Carus (s. unten den „Anhang"). Für 282/83 kann also von Numerian-Martyrien schon aus dem gedachten Grunde keine Rede sein, und was die kurze Zeit seiner unbeschränkten Herrschaft (Ende 283 bis kurz vor September 284) anbelangt, so kann ihn jedenfalls für die Mehrzahl der oben aufgezählten Martyrien, die zahlreichen occidentalischen nämlich, schon darum keine Verantwortung treffen, weil er als Augustus bloss im Orient geweilt hat: während dieser letzten Periode seines kurzen Lebens war er nur damit beschäftigt, die siegreichen Legionen von den fernen Ufern des Tigris wieder in ihre Heimath zurückzuführen, und selbst in dieser Thätigkeit, wobei er noch dazu eine etwas passive Rolle spielte, war er, wie es scheint, vielfach durch ein Augenleiden gehemmt; noch ehe er die asiatischen Ufer des Bosporus erreicht hatte, wurde er übrigens schon ermordet (vgl. Vop., Carus c. 8, Numer. c. 12. 13, Eutrop. l. c., Aur. Vict. de Caess. l. c. [. . . At Numerianus amisso patre simul confectum aestimans bellum cum exercitum reductaret, ... exstinguitur], epit. l. c., Sexti Rufi. breviar. c. XXIV, edit. Bipont., und wegen der Chronologie chron. pasch. ed. Bonn, vol. I, p. 510 f.). Auch ist wohl zu beachten, dass Numerian's Bruder Carinus schon seit Beginn des persischen Feldzuges volle zwei Drittheile des Reiches, nämlich ausser Gallien, Britannien, Spanien, Italien und Afrika auch Illyrien, mit souverainer Machtvollkommenheit zuerst als Cäsar und nach dem Tode des Vaters auch als Augustus beherrschte; Numerian's Imperium war also auch administrativ sehr beschränkt (vgl. Vop., Carin. c. 16: Hic [Carinus] cum Caesar decretis sibi Galliis atque Italia, Illyrico, Hispaniis ac Britanniis et Africa relictus a patre Caesareanum teneret imperium, sed ea lege, ut omnia faceret, quae Augusti faciunt,

inormibus se vitiis . . . maculavit etc.). Schon aus den bisherigen Erwägungen erhellt ein Zweifaches, einmal dass die occidentalischen Märtyrer, und die Todtenliste des Baronius weist vorzugsweise derartige Blutzeugen auf, zur Geschichte Numerian's in gar keiner Beziehung stehen, und dann, dass auch die Verfolgung der morgenländischen Christenheit wenigstens nicht erheblich gewesen sein kann. Tillemont (Mém. III[2] p. 464 f.; IV[3] p. 1193 f. 1200) hat also gegen Baronius mit Recht geltend gemacht, dass Numerian sowohl als Cäsar denn als Augustus viel zu wenig thatsächlichen Einfluss besessen oder doch ausgeübt hat, um eine irgendwie erhebliche Bedrückung der Christenheit zu veranlassen; es ist gewiss zutreffend, wenn der französische Forscher in dieser Hinsicht Folgendes bemerkt: „Ainsi il (Numerien) n'a presque regné dans l'Orient et point du tout dans l'Occident.“ Auch dem streng kirchlichen Bosquet (bei Tillemont IV[3] S. 1200) ist die Bedeutung jenes Argumentes nicht entgangen; wenn er indess (a. a. O.) zwar einräumt, dass Numerian bei Lebzeiten seines Vaters kein Christenblut vergossen hat, dass man aber die gleiche Mässigung dem Augustus nicht nachrühmen könne, so ist das nur ein unzulässiges harmonistisches Verfahren.

2. Wenn es aber auch feststände, dass Numerian im vollsten Masse mit aller Energie, in allen Provinzen, im Occident wie im Orient, seines kaiserlichen Amtes gewaltet hätte, so wären dennoch alle Nachrichten über zahlreiche Martyrien in jener Zeit als Ausflüsse einer getrübten Tradition zu verwerfen. Durch die vorzüglichsten kirchlichen Quellen selber werden wir nämlich belehrt, dass die Regierungszeit des Kaisers Carus und seiner beiden mit dem Purpur der Cäsaren bekleideten Söhne einen integrirenden Theil einer längern Friedensepoche der Christenheit bildet und nicht eben bloss einer Friedensära im gewöhnlichen Style, wie die „pax“ der Jahre 180 bis 202 und 212 bis 249 resp. 212 bis 235 und 238 bis 249, wo trotz der theilweise sogar eminent christenfreundlichen oder doch mindestens indifferenten Gesinnung der Imperatoren die Christen

dennoch nicht immer und überall sicher waren vor partiellen Bedrückungen Seitens des fanatischen Pöbels, der die Anhänger Jesu in blinder Wuth für alles öffentliche Unglück verantwortlich machte, oder von Seiten einzelner Statthalter, die gegen sie, was ja seit der gesetzlichen Verpönung des Christenthums durch Trajan zulässig war, auf Grund der alten gegen sacrilegi, maiestatis rei, malefici, sowie gegen Mitglieder einer religio illicita gerichteten draconischen Strafbestimmungen einschritten [1]). In dem ganzen Zeitraum von 260 bis c. 300, dem eben die Regierungzeit der drei uns hier interessirenden Kaiser angehört, abgesehen natürlich von der nur wenige Wochen dauernden aurelianischen Christenverfolgung, erfreute sich die Kirche in Consequenz der Toleranzedicte des Gallienus, die von dessen Nachfolgern als Reichsgesetze respectirt und nach der vorübergehenden und partiellen Suspension in der letzten Zeit Aurelian's sofort wieder auflebten, der Rechte einer religio licita, einer staatlich anerkannten Corporation. Dass dem so ist, dass also, wie überhaupt in jenem Zeitraum, so auch speciell in den Jahren 282 bis 285 unter Carus, Numerian und Carinus einfach gar kein Christenblut vergossen wurde, habe ich bereits in meinem in den „Jahrbüchern für protest. Theologie" 1877 [III], H. 4, S. 606—630) veröffentlichten Aufsatze: „Die Toleranzedicte des Kaisers Gallienus" u. s. w. nachgewiesen (vgl. zumal S. 616—623. 626 f.). Hier mag es genügen, an die wichtigsten Quellenbelege zu erinnern; es kommen folgende vor Allem in Betracht: Eus. h. e. VII. 13. 22. 23. 30. VIII. 1. 4, Rufin. Aquilej. hist. eccl. (Lateinische Uebertragung der eusebianischen Kirchengeschichte!) l. VII. c. 26, Lact. de mort. persec. (ed. H. Hurter) c. 6. 7, Eusebii chron. Hieronymo interprete, ed. Migne, p. 581. 582, Sulp. Sev. chron. (ed. Halm) l. II. c. 32, Nr. 3. 4, Oros. adv. pagan. l. VII. c. 16. Speciell für die Zeiten des Kaisers Carus und

[1]) Vgl. die bahnbrechende Abhandlung Le Blant's: „Sur les bases juridiques des poursuites, dirigées contre les martyrs" in den „Comptes rendus de l'Académie des inscriptions etc. T. II, Paris 1866, S. 358—373.

seiner Söhne sind, abgesehen von den sogleich zu besprechenden Worten des spanischen Presbyters, die eusebianischen Stellen entscheidend [1]): H. e. VII. 13. 22. 23 wird die christenfreundliche Gesetzgebung des Gallienus charakterisirt. VIII. 1 entwirft Eusebius ein lebhaftes Gemälde der überaus günstigen Situation der Christen, deren sie besonders unter Diocletian und dessen Mitregenten bis zu den sog. Vorboten der letzten grossen Verfolgung genossen, wie Christen zu ehrenvollen Palastämtern herangezogen wurden, wie die wohlwollenden Imperatoren ihnen sogar die Verwaltung ganzer Provinzen anvertrauten, wie man sie von der Betheiligung an heidnischen Cerimonien dispensirte, wie endlich die Bischöfe allenthalben von den Statthaltern mit Ehrerbietung behandelt wurden. Aus dem Vergleich dieser interessanten Stelle mit den genauen chronologischen

[1]) Denn das Schweigen der Autoren Lactanz, der in seinem Verfolgungskatalog von Aurelian sofort zu Diocletian springt, und des Sulpicius Severus, der zwischen Valerian und Diocletian keiner Verfolgungen gedenkt, beweist nur so viel, dass zur Zeit des Kaisers Carus und seiner Söhne die Christen nicht officiell wegen ihres Glaubens belästigt wurden. Anderseits darf man in dem Schweigen der beiden Schriftsteller nicht etwa ein blosses argumentum e silentio erblicken. Lactanz, der freilich so manche der partiellen, nichtsystematischen vordecianischen Verfolgungen übergeht, und sogar das christenfeindliche Vorgehen des Trebonius Gallus ignorirt, wird doch, je näher er seiner Zeit kommt, immer ausführlicher, so dass er sogar die ganz unerhebliche aurelianische Befehdung der Kirche nicht unerwähnt gelassen hat. Severus ignorirt zwar den kurzen Aurelian-Sturm, da er pedantisch an seinem Dekalog festhält, gedenkt aber doch, freilich gleichsam nur in Parenthese und beiläufig, der gleichfalls relativ, wenigstens der Wirkung nach, höchst unbedeutenden Christenverfolgungen der Imperatoren Maximin I. und Licinius. — Aus ähnlichem Grunde ist noch das Schweigen Rufin's nicht ganz zu unterschätzen; hat er doch den von ihm übertragenen eusebianischen Schilderungen der Christenverfolgungen manche übertreibende Züge hinzugefügt, so z. B. den betreffenden Berichten über die licinianische Befehdung der morgenländischen Christenheit. Wäre Numerian wirklich der grausame Feind der Kirche gewesen, wie er in den späteren Traditionen erscheint, so dürfte er als ein zweiter Decius und Valerian gelten, und sicher wäre er alsdann von einem Lactanz nicht todtgeschwiegen worden.

Angaben in VIII. 4 erhellt nun, dass diese Friedensära *κατ' ἐξοχὴν* von 260 bis c. 300 dauerte, dass mit andern Worten die Christen zur Zeit des Carus und seiner beiden Söhne (282 bis 285) sich a u c h in jener so überaus vortheilhaften Situation dem Staate gegenüber befanden. Zum Ueberfluss gedenkt der bischöfliche Autor VII. 30 ausdrücklich jener drei Kaiser, ohne im Mindesten ihnen christenfeindliche Acte anlässlich dieser Erwähnung vorzuwerfen, er fügt im Gegentheil hinzu, dass sich (erst) an den Namen ihrer Nachfolger (Diocletian und seine Reichsgenossen) die Erinnerung an die grosse Verfolgung knüpft[1]. Auch Orosius (l. c.) berichtet n i c h t s über christenfeindliche Massregeln der Kaiser Carus, Numerianus und Carinus, obgleich er dieser Fürsten ausdrücklich gedenkt und noch dazu das schamlose Unzuchtleben des letztern rügt (. . . Carinum . . . . f l a g i t i o s e v i v e n t e m . . . .). Dieses freilich negative Zeugniss des spanischen Priesters ist um so bedeutsamer, als er es nicht für überflüssig erachtet hat, sogar die ganz unbedeutende, zeitlich sowohl als örtlich äusserst beschränkte aurelianische Christenverfolgung mit herbem Tadel zu brandmarken (VII. c. 23). Um 417 existirte also noch gar keine Tradition über Martyrien zur Zeit der Imperatoren Carus, Numerian und Carinus.

T i l l e m o n t (vgl. zumal Mém. IV³ S. 1194) und R u i n a r t, Acta mart. [Ratisbonae 1859] praef. gen. p. 17. 18, § 24. p. 36, § 53, p. 37. 38, § 54) identificiren irrthümlich, wie schon angedeutet, u n s e r e Friedensära der Kirche, in der S t a a t s - g e s e t z e Leben und Sicherheit auch der einzelnen Christen im vollsten Masse verbürgten, mit den principiell davon verschiedenen früheren Friedensepochen, in denen die äussere Ruhe der Christen nur vom persönlichen Wohlwollen resp. von der Indifferenz der betreffenden Fürsten abhing, aber nicht auf

---

1) „*Καὶ τοῦτον (Πρόβον), Κᾶρος ἅμα τοῖς παισὶ Καρίνῳ καὶ Νουμεριανῷ διαδέχεται· Πάλιν τ' αὖ καὶ τούτων οὐδ' ὅλοις τρισὶν ἐνιαυτοῖς διαγενομένων, μέτεισι τὰ τῆς ἡγεμονίας εἰς Διοκλητιανὸν καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν εἰσποιηθέντας· ἐφ' ὧν ὁ καθ' ἡμᾶς συντελεῖται διωγμὸς καὶ ἡ κατ' αὐτὸν τῶν ἐκκλησιῶν καθαίρεσις.*"

staatsrechtlicher Basis beruhten, und leugnen demgemäss zwar ganz richtig die Historicität von förmlichen Verfolgungsedicten zur Zeit Numerian's, bestreiten mit Fug die in so manchen gefälschten Märtyreracten dominirende Voraussetzung, dass damals officiell Opferzwang gegen die Christen angeordnet worden u. s. w., wollen mit andern Worten von einer generellen Numerian-Verfolgung nichts wissen, müssen aber in Consequenz ihres fundamentalen Irrthums principiell die historische Existenz einzelner Märtyrer, die damals bloss auf Grund der alten Gesetze von feindlichen Statthaltern, aber nicht in Folge einer Verfügung speciell Numerian's den Tod erlitten hätten, zugeben. Der besonnenere Tillemont begnügt sich damit, mit kühler Reserve die blosse Möglichkeit einzelner Martyrien aus der Zeit Numerian's zu concediren, will aber sämmtliche Martyrien, die Baronius und Genossen mit der angeblichen Numerian-Verfolgung verbinden, in andere Perioden versetzen. Ruinart dagegen (a. a. O. S. 36 § 53) stellt sogar folgende mehr als kühne These auf: „. . . Gallienus . . pacem (scil. ecclesiae) restituit, quam nemo, si Aurelianum excipias, usque ad Diocletiani persecutionem edictis violavit. Nam alias Martyres antiquarum legum auctoritate pro Praesidum beneplacito interimebantur." Von einem ähnlichen Grundirrthum erscheint auch Reumont (Stadt Rom I., S. 562) befangen, wenn er sich über die der diocletianischen Verfolgung vorhergehende Friedensepoche so äussert: „Einzelne Acte der Willkür und Grausamkeit gegen Bekenner des Christenthums mochten so in Rom wie in den Provinzen vorkommen: im Ganzen war der Friede nicht getrübt." Geradezu widersinnig ist aber obigen Erörterungen zufolge die vermittelnde Annahme des Jesuiten Henschen (Acta Sanct. Boll. Februarii, T. III. [T. V., Venetiis 1736], s. 25. Febr., S. 489 § 5), der meint, die Numerian-Verfolgung hätte nur in wenigen Gegenden gewüthet und sei als Wiederaufleben der decianischen Blutedicte zu betrachten (. . . . potuit illa etiam [persecutio] censeri, quae sub Numeriano paucis solum locis ob antiqua olim a Decio edicta proposita viguit) (sic!). Der Bollandist übersieht voll-

ständig, dass die christenfreundliche Gesetzgebung des Gallienus als die juridische Basis der vordiocletianischen Friedensära zu gelten hat. Es bleibt also dabei, dass die angeblich so furchtbare Numerian-Verfolgung mit ihren schauderhaften Henkerscenen sich in Wahrheit auf ein leeres Nichts reducirt: Der jugendliche Fürst hat den wohlbegründeten guten Ruf, dessen er trotz seiner ephemeren Laufbahn in der Geschichte geniesst [1]), eben nicht durch eine Christenhetze befleckt; unter seiner Regierung wurde die Kirche einfach in ihren Rechten als religio licita belassen und beschützt; demgemäss ist es damals zu keinem einzigen Martyrium, ja nicht einmal zu vereinzelten Bekenntnissen gekommen. Die Nachrichten über jene angebliche Verfolgung finden sich denn auch nur in mehr oder minder trüben Quellen, in den abendländischen Martyrologien des 8. und zumal des 9. Jahrhunderts, die jedenfalls in keinem Falle den Vergleich mit Gewährsmännern wie Eusebius, Hieronymus und selbst Orosius aushalten können, in den mit Recht berüchtigten Menologien der griechischen Kirche (saeculi X. u. XI), endlich in einigen notorisch gefälschten von Fabulatoren wie Simeon Metaphrastes herrührenden Märtyreracten, aus denen die abendländischen und orientalischen Calendarien theilweise wenigstens ihre mit unhistorischen Voraussetzungen und Anachronismen, mit ekelhaften Henkerscenen und albernen Mirakeln reichlich ausgestatteten Legenden geschöpft haben. Der monströse Charakter dieser sauberen „Quellen" der angeblichen Numerian-Verfolgung wird weiter unten im speciellen Theile dieses Aufsatzes des Näheren dargelegt werden; für jetzt handelt es sich nur um die Erledigung folgender Frage: Wann kommen jene dem authentischen Quellenmaterial völlig fremden Traditionen über zahlreiche Numerian-Märtyrer zuerst auf? Hie-

---

[1]) Vgl. Vop. Numer. c. 11 („Numerianus . . moratus egregie et vere dignus imperio, eloquentia etiam praepollens, adeo ut publice declamaverit feranturque illius scripta nobilia . . . . versu autem talis fuisse praedicatur, ut omnes poetas sui temporis vicerit" etc.), Eutrop. IX. c. 12 (Numerianus . . . . adolescens egregiae indolis . . .).

ronymus (um 378), Rufinus von Aquileja (um 396), ja selbst Orosius, der seine „adversus paganos libri VII" i. J. 417 schrieb, kennen noch keine Numerian-Verfolgung. Da aber einerseits der orientalische Kirchenhistoriker Philostorgius, der etwas später als Orosius sein Werk verfasste, speciell über Babylas von Antiochien sagt, man wisse nicht genau, ob er unter Decius oder unter Numerian den Märtyrertod erlitten habe (vgl. Philost. h. e. VII. c. 8, ed. Henr. Valesius eccl. hist. Script. T. III. [Moguntiae 1679] S. 505 f.), und anderseits die im J. 628 redigirte Osterchronik an einer weiter unten im andern Zusammenhang genauer zu erörternden Stelle schon von vielen Märtyrern aus der Zeit der kaiserlichen Brüder Numerian und Carinus zu berichten weiss, so ist es klar, dass sich die auf den „Christenverfolger" Numerian bezügliche Tradition, deren erste Anzeichen etwa dem Jahre 420 zuzuweisen sind, von da ab bis zu den ersten Decennien des 7. Jahrhunderts vollständig ausgebildet hat. Bei den abendländischen Martyrologisten, zumal bei Ado, Usuardus, Rhaban und Notker, erscheint dann der „Christenfeind" Numerian schon als stereotype Figur, der die Kirche im Style eines Decius, Valerian und Galerius bedrängt [1]).

3. Auch dem Bruder und occidentalischen Collegen Numerian's, dem Kaiser Carinus (reg. 282 bis 1. Mai 285), vindicirt die spätere kirchliche Tradition einige christenfeindliche Acte. Das Menologium Sirleti (ed. Canisius — Jac. Basnagius, Thes. monum. T. III. s. 1. Juli p. 445, s. 16. Dec. p. 497) verbindet mit der Regierungszeit des Carinus das Martyrium zweier christlicher Aerzte Namens Damianus und Cosmas [2]) und

[1]) Obigen Erörterungen zufolge ist Bower (Historie der Päpste. Deutsch [aus dem Englischen] von Friedr. Eberhard Rambach, Theil I. [Magdeburg und Leipzig 1768] S. 126 ff.) vollständig im Recht, wenn er für die Regierungszeit Numerian's gar keine Martyrien zulassen will: Seine Gründe sind ähnliche, wie die von Tillemont geltend gemachten allgemeinen Argumente, nur sind seine Schlussfolgerungen ungleich consequenter, als die des französischen Kirchenhistorikers.

[2]) „Certamen sanctorum martyrum Cosmae et Damiani, qui Romae sunt, sub Carino imperatore. Hi cum medicinae artis essent

eines römischen Senators Marinus. Besser kommt der Bruder Numerian's in den actis s. Sebastiani weg, wo es heisst (Acta Sanct. Boll. [Januarii T. II, Venetiis 1734], s. 20. Jan. p. 275 A, cap. XVIII. § 64): „Erat autem papa urbis Romae nomine Cajus . . . . imperatoribus Carino, Diocletiano et Maximiano. Sed Diocletianus in urbe erat cum Maximiano, Carinus autem erat cum omni exercitu in portibus Galliarum positus: et ejus intuitu **lenta** persecutio Diocletiani circa Christianos esse coeperat, quia Carinus habebat aliquos amicos, quos hujus tituli professio decorabat." Hiernach hat Carinus allerdings die Verfolgung gemildert, zählte sogar einige Christen unter seine Freunde, aber gänzlich beseitigt hat er in seinen Territorien die Christenhetze nicht. Natürlich sind alle diese Nachrichten apokrypher Natur: Das folgt erstens aus dem oben reproducirten authentischen Quellenmaterial, zumal aus Eus. h. e. VII. 30. VIII. 1. 4 und Oros. VII. 16, und dann aus dem allgemeinen Charakter jener trüben Quellen selber, die auch den Carinus einer gewissen Christenfeindlichkeit bezichtigen. Was zunächst das Menologium Sirleti betrifft, so kann dieses über alle Begriffe erbärmliche, zudem erst dem 11. Jahrhundert angehörende Calendarium in keiner Weise die Angaben eines Eusebius Lügen strafen: Alle drei Märtyrer stehen also zur Geschichte des Carinus in gar keinem Zusammenhang, und was speciell den Marinus anbelangt, so werden wir weiter unten (II. § 2) sehen, dass er überhaupt ein fingirter Heiliger ist. Bezüglich der Stelle in den Actis Sebastiani ist Folgendes zu bemerken: Gewiss ist Sebastianus ein geschichtlicher Märtyrer der grossen diocletianischen Verfolgung der Jahre 303 ff.: Er wird schon in der „Depositio martyrum" der liberianischen Chronik vom J. 354 (abgedruckt bei Ruinart a. a. O. S. 631 f. und, „aus dem Almanach des Dionysius Philocalus von 354 nach Th. Mommsen's Ausgabe wiederholt", bei F. X. Kraus, Roma Sotterranea [Deutsche Bearbeitung des betreffenden De Rossi'schen Werkes, Frei-

periti, non aliam curationis mercedem quam in Christum fidem et confessionem recipiebant."

burg i. Br. 1872] S. 537 f., Beilage X), erwähnt, wo es heisst: „XIII. Kal. Febr. . . . . Sebastiani in Catacumbas“ [1]). Aber die Acten dieses Heiligen enthalten, und zumal gerade an unserer Stelle und deren nächster Umgebung, ganz abgesehen von den sich darin breitmachenden Mirakeln und Massenbekehrungen, eine solche Fülle der monströsesten Ungeschichtlichkeiten, dass sie, wenn auch vielleicht schon zu Anfang des 5. Jahrhunderts redigirt, unmöglich als Originaldocument gelten können. Da sollen Carinus und Diocletian eine Zeitlang als friedliche Collegen zusammen regiert haben! Die Geschichte lehrt aber, dass Diocletian im Gegensatz zu Carinus erst durch dessen Beseitigung zur Alleinherrschaft gelangt ist (vgl. Vop., Carin. c. 18, Eutrop. IX. 13, Aur. Vict. de Caess. c. XXXIX., Oros. VII. 16). Da wird ferner vorausgesetzt, Diocletian hätte schon vor dem Untergange des Carinus den Maximianus Herculius zum Mitregenten angenommen. Die Beförderung des letztern zur Kaiserwürde erfolgte aber erst nach dem Tode des Carinus (vgl. Eutrop. IX. 13. 14, Vict. Caess. c. XXXIX. epit. c. XXXVIII. XXXIX. Eusebii chron. Hieronymo interprete ad a. Chr., 289. 290, p. 582). Weiter heisst es da, Diocletian hätte im Anfange seiner Regierung zugleich mit Maximian zu Rom residirt. Das lässt sich aber mit Hülfe des authentischen Quellenmaterials nicht belegen: Diocletian ist nachweislich nur einmal, und zwar erst gegen Ende seiner Regierung (im November 303), nach der ewigen Stadt gekommen, wo er nebst Maximian seine Vicennalien und einen glänzenden Triumph über die während einer langen glorreichen Regierung niedergeworfenen Reichsfeinde feierte; sonst residirte er im fernen Osten zu Nicomedia in Bithynien (vgl. Lact. m. p. c. 14. 17, Eus. chron. ad a. Chr. 307, p. 582, Eutrop. IX. 16). Ungeschichtlich ist auch die Angabe

---

[1]) Schon zu Ende des vierten Jahrhunderts war Sebastianus in Norditalien, in Mailand, der Gegenstand andächtiger Verehruug (vgl. Ambrosii Mediolanensis comment. in Psalmum 118, no. 44 bei Ruinart, acta mart. p. 321, § 3: „Utamur exemplo Sebastiani martyris, cujus hodie natalis est. Hic Mediolanensis oriundus est“ etc.

unserer Acten, Carinus sei zu Mainz ermordet worden (c. XVIII. § 65 p. 275 A: „Igitur occiso Carino in civitate Maguntiaco“ etc.). Carinus unterlag aber in der Nähe der obermösischen Stadt Margus (vgl. Vop., Carin. c. 18, Eutr. IX. 13, Vict. Caess. c. XXXIX.). Endlich ist in den Acten die Rede von einer äusserst heftigen Christenverfolgung, die nach der Ermordung des Carinus im Jahre 286 unter den Auspicien der Kaiser Diocletian und Maximian zu Rom gewüthet hätte (Acta c. XVIII. § 65 p. 275 A: „Igitur occiso Carino . . . Maximiano et Aquilino consulibus facta est persecutio talis, ut nullus emeret vel venumdaret aliquid, nisi qui statunculis positis in eo loco, ubi emendi gratia ventum fuisset, thuris exhibuisset incensum. Circa insulas, circa vicos, ... quoque erant positi compulsores, qui neque emendi copiam darent aut hauriendi aquam ipsam facultatem tribuerent, nisi qui idolis delibassent“). Also schon damals soll in der Hauptstadt allgemeiner Opferzwang gegen die Christen verfügt worden sein! Nach dem authentischen Quellenmaterial erfreute sich aber die Kirche, wie schon erwähnt wurde, bis c. 300 der staatlichen Anerkennung als religio licita; erst Ende Februar 303 begann die letzte grosse Verfolgung (vgl. Eus. h. e. VIII. 1. 2. 4. 6, martyres Pal. c. I. II. XIII. Eus. chron. ad a. Chr. 304 p. 582, Lact. c. 10. 14). Sollten die Zeitgenossen Eusebius und Lactanz, die sogar die unbedeutenden sogenannten Vorboten des Diocletian-Sturmes erwähnen (vgl. Lact. c. 10, Eus. Appendix I. et II. zu h. e. l. VIII. Eus. chron. l. c.), sich wirklich die grosse Verfolgung des Jahres 286 haben entgehen lassen, wenn sie wirklich stattgefunden hätte? Gewiss nicht! Die Notitz über christenfeindliche Acte unter Carinus ist also zu verwerfen, weil sie dem echten Quellenmaterial widerspricht und sich in einem apokryphen Actenstück findet. Auf der andern Seite verdient aber auch die Angabe keinen Glauben, Carinus hätte einige Christen zu Vertrauten gehabt; denn sie entstammt derselben trüben Quelle. Die Sache verhält sich also einfach so: Carinus, der lasterhafte Fürst[1]), ist wenigstens vom Vorwurfe der Christen-

[1]) Vgl. Vop., Carin. c. 16—18, Eutrop. IX. 12. 13, Vict. sen.

feindlichkeit freizusprechen; er hat sich den Anhängern Jesu gegenüber indifferent verhalten, d. h. er hat sie im Genusse der Privilegien einer staatlich anerkannten religiösen Corporation belassen; demgemäss ist es auch in seinem Reichsgebiete zu gar keinen Aggressionen gegen die Kirche gekommen.

Zum Schlusse dieser generellen Ausführungen über die Stellung des Kaisers Carinus zum Christenthum ein Wort über die neuere Literatur. Baronius (Ann. II. S. 525, §. X.) hält natürlich die acta Sebastiani sogar für hervorragend authentisch („Sunt quidem ipsa acta legitima, conscripta a notariis S. Romanae ecclesiae [sic!], quibus id operis ex officio . . . incumbebat“), findet aber doch speciell die Stelle über die angebliche Christenfeindlichkeit des Carinus bedenklich und will das dort Gesagte auf Numerianus beziehen! Der Cardinal will also die einem apokryphen Actenstücke entlehnte Stelle durch einen neuen Irrthum corrigiren: Statt des „Christenverfolgers“ Carinus substituirt er Numerian, der als Augustus gar nicht in Rom geweilt hat. Tillemont beweist wieder einmal seine Inconsequenz: Obwohl er in den actis Sebastiani kein authentisches Document erblicken kann — er rügt manche Fehler derselben, widerlegt die angebliche Abfassung derselben durch Ambrosius von Mailand und will nur den Kern derselben als echt gelten lassen (eine Concession, die, beiläufig bemerkt, zu weit geht) (vgl. Mém. IV[3] S. 1108 bis 1110. 1314—1320) —, so hält er doch nicht bloss das über Carinus' christenfeindliche Acte Erzählte, sondern sogar auch die Notiz über die grosse römische Christenverfolgung vom Jahre

---

Caess. c. XXXIX. Vict. iun. epit. c. XXXVIII. Oros. VII. c. 16 und zu diesen Stellen Julius Brunner's (Vopiscus' Lebensbeschreibungen [Leipzig 1868], S. 104 f.) zutreffende Bemerkung. Indess scheint es diesem sonst so verworfenen Monarchen nicht ganz an persönlichem Muthe gefehlt zu haben: Gegen den Usurpator Julianus, sowie gegen seinen Nebenbuhler Diocletian hat er eine keineswegs erfolglose militärische Energie bekundet (vgl. Vop., Carin. c. 18, Vict. sen. Caess. c. XXXIX. Vict. iun. ep. c. XXXVIII.).

286 für historisch (Mém. IV[3] S. 1112. 1124)! Auch der Jesuit Bollandus ist natürlich von der Echtheit unserer Vita überzeugt: er vermuthet sogar, die Angabe über Carin's freundschaftliche Beziehungen zu einigen Christen finde indirect durch Vop., Carin. c. 16 (. . . „amicos optimos quosque relegavit, pessimum quemque elegit aut tenuit", scil. Carinus) und c. 17 („hominibus inprobis plurimum detulit eosque ad convivium semper vocavit") ihre Bestätigung. Denn, meint Bollandus, der heidnische, von Hass gegen die Christen erfüllte Autor spiele mit diesen Worten auf Carin's christliche Vertrauten an, und die Anhänger Jesu hätten den Heiden überhaupt als gottlose Leute gegolten. Aber diese Vermuthung ist gänzlich hinfällig: Erstens nämlich verdanken die christlichen Freunde des Kaisers Carinus ihre historische Existenz nur einem gefälschten Actenstück, und dann macht Bollandus selber darauf aufmerksam, dass sogar der streng kirchlich gesinnte Orosius (VII. 16) den lasterhaften Lebenswandel des Carinus gebührend gerügt hat (. . Diocletianus . . . . Carinum . . . . flagitiose viventem . . . superavit)[1]). Ruinart hat obigen Erörterungen zufolge die acta Sebastiani nicht mit Unrecht aus seiner Sammlung ausgeschlossen, er urtheilt übrigens noch viel zu milde über diese Märtyrergeschichte (Acta mart. p. 321, § 3): „At ejus (Sebastiani) acta, egregia quidem, quamvis fortasse (sic!) in nonnullis locis interpolata" . . . Richtiger und unbefangener urtheilt Pagi (I. p. 305, § IX.) über unsere Acten: . . . . „sed nec ejus (scil. s. Sebastiani) nec aliorum martyrum hic ab eo (scil. Baronio) memoratorum acta sincera . . reputantur"[2]).

[1]) Vgl. Acta Sanct. Boll. s. 20. Jan. p. 275 B, Annot. c.: „Huc fortasse respexit Vopiscus de eo (scil. Carino) scribens odio nostrae religionis (folgen die beiden Stellen Vop., Carin. c. 16. 17) . . . . tales (scil. homines inprobi) etiam Christiani habiti, quamquam alioquin flagitiose vixisse Carinum Orosius quoque testatur. Sed aucta invidia, quod in comitatu Christianos haberet etiam sanguine junctos, ut ex vita S. Juliani 9. Jan. c. 8 nu. 35 patet" (sic!).

[2]) Ueber die angebliche Christenfeindlichkeit des Kaisers Carinus macht Bower (a. a. O. S. 127) folgende durchaus zutreffende Be-

4. Eine schon oben erwähnte Stelle der Osterchronik (chron. pasch. ed. Bonn. vol. I. p. 510) bedarf hier noch einer speciellen Erörterung, weil dort die kaiserlichen Brüder Carinus und Numerianus gemeinschaftlich für eine gewaltige Christenverfolgung, die während ihrer Regierungszeit gewüthet haben soll, verantwortlich gemacht werden; es heisst da nämlich *Ἰνδ. γ΄ ὑπ. Καρίνου τὸ β΄ καὶ Νουμεριανοῦ* (= 284). *Ἔτους σνέ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου, ἐγένετο διωγμὸς Χριστιανῶν, καὶ πολλοὶ ἐμαρτύρησαν· ἐν οἷς ἐμαρτύρησεν καὶ ὁ ἅγιος Γεώργιος καὶ ὁ ἅγιος Βαβυλᾶς κτλ.* Im Jahre 284 sollen also unter den Auspicien der Kaiser Carinus und Numerianus viele Christen, darunter der bekannte Ritter St. Georg und Babylas von Antiochien das Martyrium erlitten haben! Dass speciell die auf den antiochenischen Bischof bezügliche Angabe eine Ungeschichtlichkeit der monströsesten Art ist, wird weiter unten (II. § 5) näher ausgeführt werden. Aber auch im Uebrigen ist die Stelle historisch unbrauchbar; hierfür sprechen, ausser den schon bisher geltend gemachten allgemeinen Argumenten, die überhaupt die Annahme christenfeindlicher Acte für die Zeit des Carinus und seiner beiden Söhne ausschliessen, auch noch folgende zwei besondern Gründe, erstens nämlich der allgemeine Charakter der Osterchronik: Erst um 628 redigirt, repräsentirt sie vielfach, ja zumeist die getrübte Tradition bezüglich der Christenverfolgungen; sie kennt zahlreiche abgeschmackte Wunder und Märtyrergeschichten, von denen das authentische Quellenmaterial nichts weiss; ich erinnere z. B. an die stark übertreibende Darstellung, die sich in jener Chronik von dem Verhältniss der Kaiser Trajan und Julian zu den Christen findet. Zweitens wimmelt aber speciell unsere Stelle und deren nächste Umgebung, zumal der unmittelbar darauf folgende Passus von unhistorischen Voraussetzungen und Angaben der allerstärksten Art. Erstens heisst es da, der Kaiser Carinus sei in der Nähe von Carrä in Mesopotamien

merkung: „Und was den Carinus betrifft, so hat weder er noch die zwei vorhergehenden Kaiser Tacitus und Probus jemals den Christen die geringste Unruhe verursachet.“

von den Persern besiegt und getödtet worden. Den echten Quellen zufolge ist aber Carinus nie nach dem Orient gekommen, sondern stets Beherrscher des Occidents geblieben und nicht in einem persischen Feldzug, sondern im Kampfe gegen den Usurpator Diocletian zuletzt in Obermösien erlegen (s. die oben S. 44 f. citirten Quellenbelege). Weiter berichtet die Osterchronik, die Perser hätten die Haut des todten Carinus abgezogen, ausgestopft und als Siegestrophäe aufbewahrt[1]). Es wird also das traurige Ende Valerian's (vgl. darüber z. B. Lact. m. p. c. V. VI, Eutr. IX. 6, Vict. de Caess. c. XXXII, epit. c. XXXII, Sext. Ruf. brev. c. XXII, Trebell. Poll. Gallieni duo c. 10 und sonst) willkürlich auf einen Imperator übertragen, der niemals den Orient gesehen hat. Ferner erzählt das chron. pasch., der unglückliche Carinus sei von seinem (mütterlichen?) Oheim Carus begleitet worden. Dieser mit dem Kaiser Carus gleichnamige Verwandte des Carinus ist aber geschichtlich unerweislich (vgl. z. B. Vop. Carus c. 4). Weiter wird gar diesem apo-

[1]) Die Tradition, die auch den Carinus einen persischen Feldzug unternehmen lässt, ist zwar natürlich völlig ungeschichtlich, aber doch ziemlich alt. Denn schon der armenische Autor Moses von Chorene, der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts lebte, berichtet (l. II c. 79), Carinus sei von den Persern besiegt und getödtet worden (vgl. Moses Chorenensis nach der Mechitaristen-Ausgabe [Venedig 1865] übersetzt von Dr. theol. M. Lauer, Regensburg 1869, S. 137). Freilich weiss Moses von einer Verhöhnung der Leiche noch nichts. Uebrigens liegt auch hier keine Verwechslung mit Carus vor, im Gegentheil, Vater und Sohn werden wohl unterschieden. Der armenische Geschichtschreiber lässt vielmehr (a. a. O.) den Carus zwei persische Feldzüge unternehmen; in dem zweiten Kriege unterliegt er, wie auf einem spätern Zuge angeblich sein älterer Sohn. Dagegen ist es nur auf eine Verwechslung des letzteren mit seinem Vater oder vielmehr nur als eine Namensverwechslung zu deuten, wenn schon der bekannte Rhetor und spätere Bischof Synesius von Cyrene in seiner Rede de regno (um 400) von einem persischen Feldzug des Kaisers Carinus spricht: Was da über die altrömische Einfachheit des Imperators erzählt wird, steht wohl mit der ehrenfesten Tüchtigkeit des Vaters, aber nicht mit dem verworfenen Charakter seines älteren Sohnes im Einklang.

kryphen Carus das gewaltsame Ende des geschichtlichen Carus vindicirt; wie dieser, soll er in Mesopotamien vom Blitz erschlagen worden sein [1]). Endlich soll der Osterchronik zufolge Numerianus die beispiellose Schmach seines Bruders auf einem zweiten persischen Feldzuge durch einen glänzenden Sieg getilgt haben. Nach dem authentischen Quellenmaterial betrachtete aber Numerianus nach dem Tode seines Vaters den persischen Feldzug als definitiv abgeschlossen und war bis zu seiner eigenen bald erfolgten Ermordung bemüht, das siegreiche Heer nach der Heimat zurückzugeleiten (s. die oben S. 35 angeführten Quellenstellen und zumal Vict. de Caess. c. XXXVIII: At Numerianus amisso patre simul confectum aestimans bellum cum exercitum reductaret etc.).

Nach dem Gesagten repräsentirt also unsere Stelle nur eine der zahlreichen getrübten Traditionen über die Beziehungen der kaiserlichen Brüder zum Christenthum. Dies hat auch Ruinart, wenn auch viel zu zaghaft, bis zu einem gewissen Grade zugegeben; wenigstens räumt er unter Bezugnahme speciell auf die unrichtigen Angaben über Babylas ein, die Osterchronik wäre unzuverlässig in Betreff der Nebenumstände, der Chronologie u. s. w. (Acta mart. praef. p. 37 f. § 54: . . . . At vereor, ne auctor ille, etsi antiquus, rerum seriem perturbaverit . . . . . Hinc patet [nämlich aus der unrichtigen Datirung des Märtyrers oder vielmehr Bekenners Babylas auf Numerian statt auf Decius], quod etiam apud veteres facta quandoque certissima referuntur cum in-

[1]) Vopiscus, unsere älteste und vorzüglichste Quelle, ist zweifelhaft, ob Carus einem Blitzstrahl oder einer gewöhnlichen Krankheit erlag (Carus c. 8 . . . . ut alii dicunt morbo, ut plures fulmine interemptus est). Die Epitomatoren der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Vict. Caess., epit. c. XXXVIII, Ruf. brev. c. XXIV, Eutr. IX. 12. 13) lassen übereinstimmend den Kaiser vom Blitze getroffen werden. Am wahrscheinlichsten ist jedoch die Annahme Brunner's (a. a. O. S. 101—104), dass Carus während eines Gewitters auf Anstiften seines Prätorialpräfecten Arrius Aper ermordet wurde, und dass der ehrgeizige Diocletian, wie später um die Ermordung Numerian's, so auch jetzt schon um dieses Verbrechen gewusst hat.

certis circumstantiis). Immerhin ist es also eine Inconsequenz des Benedictiners, wenn er, freilich an anderer Stelle, speciell das Martyrium des sagenhaften Ritters St. Georg, gestützt auf jene von ihm selbst doch mindestens als chronologisch ungenau erkannte Worte der Osterchronik, gerade mit dem Jahre 284 verbindet [1]. Weniger unkritisch erscheint die Chronologie der Bollandisten (Acta Sanct. s. 23. April p. 100 ff.), die den Märtyrer Georg in's Jahr 303 versetzen. Aber auch diese Annahme ist unhaltbar. Nach meiner Ueberzeugung hat da bereits Tillemont das Richtige getroffen, wenn er bezüglich jenes berühmten Heiligen folgende Thesen aufstellt: I. Sämmtliche acta s. Georgii sind gefälscht [2], theilweise sogar von der Kirche selber für apokryph erklärt worden [3]. II. Alle Details über das Leben dieses Heiligen gehören entweder, und zwar gilt dies von den meisten Nebenumständen, in den Bereich der Fabel, oder sind doch mindestens ungewiss. III. Trotzdem ist aber doch an der nackten Thatsache, dass — wir wissen nicht wann und wo — einmal ein Märtyrer Georgius existirt hat, festzuhalten: Ihn geradezu unter die erdichteten Heiligen zn verweisen, dies verbietet der Umstand, dass schon im 6. Jahrhundert nicht bloss in der morgenländischen, sondern auch in

---

[1]) Vgl. Greg. Tur. ed. Ruinart p. 833, Annotat. a zu de glor. mart. l. I c. 101: . . . „Ejus (Georgii) martyrium anno 284 consignamus, quo Carino scilicet II. et Numeriano coss. passus dicitur in Chronico . . . Paschali. Alii eundem sub Decio passum fuisse volunt."

[2]) Sogar der gut kirchliche Ruinart sagt (a. a. O.; s. die vorige Note): „Plura quidem de S. Georgio vulgati auctores habent: sed ejus acta plane sunt fictitia".

[3]) Vgl. das gelasianische (vom Papst Gelasius I 492—496) Decret de libris recipiendis bei Hefele, Conciliengeschichte Bd. II (2. Aufl.), S. 618—622 und speciell wegen der die acta s. Georgii betreffenden Verdammungssentenz M. R. ed. Baron., s. 23. April. Annotat. a p. 258 f.; dort heisst es z. B. p. 258: „De Actis S. Georgii martyris est censura Gelasii in decreto de libris apocryph. apud Grat. distinct. 15 cap. sancta Romana." Das ungünstige Verdict der römischen Curie zum mindesten über eine Vita des sagenhaften Heiligen hat also sogar im canonischen Recht Aufnahme gefunden.

der occidentalischen Kirche der St. Georg-Cultus als ein ausserordentlich lebhafter erscheint (vgl. z. B. Procop. de aedificiis l. III. c. 4 [Procopii Opp. vol. III, Bonnae 1838, p. 254], Greg. Tur. de gloria mart. l. I. c. 101, Venant. Fort. [ed. Brower] carm. l. II 15, weitere Quellenbelege im M. R. ed. Baron. s. 23. Apr. p. 259 f.)[1]. — Weiter ist Ruinart im Unrecht, wenn er (Acta mart. praef. p. 37, § 54) voraussetzt, die Osterchronik erwähne an unserer Stelle einer Christenverfolgung des Kaisers Carus. Es ist vielmehr dort von den Imperatoren Carinus und Numerianus die Rede, die in gleicher Weise für jene angebliche Befehdung der Kirche verantwortlich gemacht werden. Man kann nicht einmal sagen, dass eine Verwechslung des Kaisers Carus mit seinem älteren Sohne vorliege; denn beide werden in der Osterchronik auf das Genaueste unterschieden; p. 509 heisst es nämlich: „*Ῥωμαίων λβ΄ ἐβασίλευσεν Κᾶρος ἅμα τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ Καρίνῳ καὶ Νουμεριανῷ ἔτη γ΄*“. Der p. 510 erwähnte Carus ist nicht der Kaiser dieses Namens: er wird ausdrücklich als „Oheim“ des Carinus bezeichnet, jedenfalls ist ein mütterlicher Verwandter des letztern gemeint, wenn man nicht annehmen will, der Kaiser Carus hätte einen gleichnamigen Bruder gehabt. Jedenfalls ist dieser „*θεῖος*“ des Carinus, wie schon soeben bemerkt wurde, eine apokryphe Persönlichkeit. — Tillemont (Mém. III² p. 464) bezieht zwar mit Recht die Stelle der Osterchronik auf die kaiserlichen Brüder Carinus und Numerianus und ebenso rügt er gewiss nicht ohne Grund die „circonstances entièrement insoutenables“, die in der nächsten Umgebung der betreffenden Worte des chron. pasch. vorkommen. Er hat es unterlassen, jene „unzulässigen Nebenumstände“ näher darzulegen, so dass also die vorliegende speciellere Erörterung des gesammten Contextes als keineswegs überflüssig erscheinen mag.

---

[1]) Diese kurze Notiz über den Märtyrer St. Georg sollte freilich strenggenommen erst im speciellen Theile der vorliegenden Abhandlung ihre Stelle finden, sie musste aber schon hier dem Leser vorgelegt werden, um denselben mit unliebsamen Wiederholungen zu verschonen, die andernfalls unvermeidlich gewesen wären.

5. Schon jetzt liegt die Frage sehr nahe: Wie kommt es, dass die getrübte kirchliche Tradition gerade dem kurzlebigen Kaiser Numerianus, der nach Tillemont's treffendem Ausdruck „fast gar nicht regiert hat", so zahlreiche Martyrien vindicirt? Lässt sich diese gewiss höchst auffallende Erscheinung vielleicht auf einen speciellen Anlass zurückführen? Schon Baronius hat sich, wenigstens bezüglich der falschen Datirung des angeblichen Märtyrers Babylas, diese Frage vorgelegt und mit folgender Vermuthung zu beantworten gesucht (Ann. II p. 356 ad a. Chr. 253, § C. XXVI): „Fortasse inde error irrepsit, quod tempore Decii erat Numerius exercitus dux, qui Christianos saevissime persequebatur, de quo in actis Isidori militis et martyris mentio habetur." Der Cardinal erinnert also an die Acten des Märtyrers Isidorus von Chios, in denen in der That ein christenverfolgender militärischer Befehlshaber (*στρατηλάτης*, dux militiae) Numerius (*Νουμέριος*) vorkommt[1]), und meint, derselbe sei später in Folge der Namensähnlichkeit mit dem Kaiser Numerianus verwechselt worden, in analoger Weise, wie so häufig in den Märtyrergeschichten die Namen Aurelius und Aurelianus, Valerius und Valerianus vertauscht werden. Ehe ich auf die eigentliche Prüfung dieser Conjectur eingehe, habe ich die mehr als auffallende Inconsequenz zu rügen, an der die ganze Combination des Baronius laborirt. So viel ist nämlich jedenfalls unzweifelhaft: Ist jene Conjectur richtig, so muss sie in gleicher Weise, ja noch in höherem Grade auf sämmtliche Numerian-Martyrien ihre Anwendung finden, und nicht bloss auf die ungeschichtliche Datirung des Martyriums

---

[1]) Papebroch (Acta Sanct. Boll. Maii T. III [T. XIV, Venetiis 1738], s. 15. Maii) hat diese Acten im griechischen Original edirt (p. 835 [bis 837] „ex Ms. Vaticano signato 866 fol. 307") und auch eine lateinische Uebertragung beigefügt (p. 449 [bis 451] „Acta ex Ms. Graeco Vaticano collato cum duobus antiquis Mss. Latinis et paraphrasi edita per Lipomanum et Surium interprete Daniele Cardono"). Auch Baronius (M. R., s. 15. Maii p. 316, Annot. c) kennt eine Handschrift der Vita des Isidor von Chios: „Legimus acta eius in vet. cod. manuscript. monast. s. Caeciliae Transtiberini" etc.

s. Babylae. Es ist also nur eines der vielen dem Cardinal so geläufigen harmonistischen Experimente, wenn er mit Hülfe seiner Conjectur, deren innere Wahrheit hier vorläufig vorausgesetzt wird, von einem Glaubenskampfe des Babylas unter Numerian nichts wissen will, dagegen an allen übrigen Numerian-Martyrien, obgleich sie resp. die betreffende Chronologie durchweg ungleich schwächer bezeugt sind, unbeschadet jener Vermuthung, unentwegt festhält. —

Treten wir jetzt in die eigentliche Discussion ein, so handelt es sich um die Erledigung von zwei Fragen: I. Ist jener Numerianus eine geschichtliche Persönlichkeit, mit andern Worten sind die Acten Isidor's von Chios echt? II. Darf Numerius, selbst wenn die Acten authentisch wären, als systematischer Christenverfolger etwa im Style eines Dacianus (zur Zeit der diocletianischen Verfolgung in Spanien) gelten? Tillemont (Mém. III[2] p. 465. IV[3] p. 1194) hat der Conjectur des Cardinals zugestimmt, sucht dieselbe sogar durch weitere Gründe zu stützen. Ich werde aber alsbald den Beweis liefern, dass des Baronius Vermuthung ebenso unzulässig ist, als Tillemont's Versuch, dieselbe zu retten. Zunächst erscheint jene Conjectur nur dann principiell als zulässig, wenn sich nachweisen lässt, dass Numerius eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen ist. Die Annahme, Numerius, selbst ein Product des Mythus, wäre als Kaiser Numerianus abermals ein Held der Legende geworden, muss als unhaltbar bezeichnet werden; Frage I ist also berechtigt. Nun sind aber unsere Acten ein gänzlich gefälschtes Machwerk. Mit der bezüglichen Beweisführung darf ich mich kurz fassen, da selbst kirchlich gesinnte Geschichtschreiber wie Ruinart und Tillemont selber über diese Vita den Stab gebrochen haben: Ersterer meint (ed. Greg. Tur. p. 833, Annot. b): „Celebris est (Isidorus) Martyr apud Graecos et Latinos, quamvis ejus acta, quae habentur, **naevis scateant**, etiam et Graeca, quae Bollandiani ediderunt ad diem 15. Maii“ und hat demgemäss dem sauberen Document die Aufnahme in seine Sammlung versagt. Aehnlich auch der Verfasser der „Mémoires“: ihm gilt die Bio-

graphie als ein eines Metaphrastes würdiges Machwerk[1]), und es ist seinem Scharfsinn gelungen, darin einige auffallende Ungeschichtlichkeiten nachzuweisen. Selbst der Jesuit Papebroch (Acta Sanct. Boll., s. 15. Maii p. 445 A, § 1; 451 A, Annot. a) hält die Acten nur im Wesentlichen für echt und nimmt an, sie seien frühestens tief im vierten Jahrhundert entstanden. Aber auch so wird diesem Actenstück noch viel zu viel Ehre angethan; selbst Tillemont urtheilt noch lange nicht scharf genug darüber. Es ist ein durch und durch gefälschtes Actenstück; hier meine Gründe.

Erstens Decius heisst da Flavius Decius (p. 835 A c. 1: „Ἔτους πρώτου τῆς βασιλείας Φλαβίου Δεκίου" κτλ.). Nach dem authentischen Quellenmaterial, zumal nach Münzen und Inschriften, lautet aber der vollständige Namen des christenfeindlichen Imperators C. (= Caius) Messius Quintus Trajanus Decius (vgl. Eckhel, D. N. Pars II, vol. VII p. 346; vgl. auch ebendas. S. 342 die epigraphe der Decius-Münzen: Imp. C. M. Q. Traianus Decius Aug.). „Flavius" ist also kein geschichtlich erweisliches Praenomen des Kaisers[2]). Zweitens wird in unsern Acten vorausgesetzt, Kaiser Decius hätte sein Geschlecht von den Göttern abgeleitet (p. 836 A c. 3: ..... γένος γὰρ τυγχάνουσι . . αὐτοὶ [οἱ θεοί] τοῦ δεσπότου Δεκίου). Die gesammten echten Quellen, heidnische wie christliche Autoren, wissen aber über eine solche alberne

---

[1]) Vgl. Tillemont, Mém. III[2], S. 206 f. 431 f.; vgl. daselbst S. 431: „Mais nous croyons mesme pouvoir dire, que quoiqu'ils soient tres differens de Metaphraste pour le style, ils en ont les faits; il sera aisé d'y remarquer, s'il est besoin plusieurs circonstances improbables."

[2]) Papebroch (p. 451 A, Annot. a) sucht die Beweiskraft dieses Argumentes mit gewohnter harmonistischer Meisterschaft abzuschwächen; er meint: „Quod autem hic dicatur Flavius Decius, non esse praenomen scias, sed titulum post tempora Constantini Magni (qui Flavius erat) usurpari coeptum a Graecis" etc. Indess kommt er doch schliesslich zu folgendem Ergebniss: „Atque hinc discimus non ante quartum seculum et quidem satis adultum haec scripta fuisse."

Selbstapotheose nichts zu berichten: Weder bei Trebellius Pollio, Eutropius, den beiden Aurelius Victor noch bei Eusebius und Lactanz, Dionys von Alexandrien und Cyprian von Carthago findet sich über derartige Gelüste des Christenverfolgers auch nur die leiseste Anspielung. Das Schweigen der christlichen Autoren über diesen Punkt ist um so bedeutsamer, als Lactanz (m. p. c. IX) speciell über den Galerius, also auch einen grimmen Christenfeind, berichtet, derselbe hätte sich seit seinem siegreichen persischen Feldzug (im Jahre 297) gerühmt, ein Sprössling des Kriegsgottes selber zu sein (Exinde [Galerius] insolentissime agere coepit, ut ex **Marte** se procreatum et videri et dici vellet, tamquam alterum Romulum; maluitque Romulam matrem stupro infamare, ut ipse diis oriundus videretur)[1]. Drittens, die Darstellung in unsern Acten, wonach Isidorus enthauptet wurde (p. 837 c. 8: [*Ἰσίδωρος*] . . . *προτείνας τὴν κεφαλὴν ἐτελειώθη ὑπὸ τοῦ ξίφους*), widerspricht dem immerhin zuverlässigeren Berichte Gregor's von Tours (De gloria mart. l. I c. 102, ed. Ruinart), wonach, freilich nur einem „on dit" zufolge, der Heilige in einen Brunnen gestürzt wurde[2]. Wohl ist mir bekannt, dass die Märtyrergeschichten des leichtgläubigen, auf Reliquien und Wunderscenen erpichten fränkischen Geschichtschreibers immer nur einen geringen Grad von Glaubwürdigkeit beanspruchen können; nur da, wo von gallischen Martyrien die Rede ist, lässt sich nach Ausmerzung sämmtlicher Mirakelscenen wenigstens am Kern des von ihm Berichteten festhalten, weil der Bischof von Tours hier für die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts speciell die Tradition der gallischen Kirche vermittelt. Bedenklicher erscheint zweitens der Umstand, dass

---

[1] In freilich abgeschwächter Gestalt begegnet uns diese Tradition auch bei einem heidnischen Autor, dem jüngern Victor (vgl. epit. c. X L: Is [Galerius] insolenter affirmare ausus est, matrem more Olympiadis, Alexandri Magni creatricis compressam dracone semet concepisse).

[2] „Isidorus martyr in insula Chio quiescit . . . . puteum in basilica Sancti habens, in quo et fertur injectus" etc.

auch speciell unsere Stelle mit abgeschmackten Wundergeschichten verbrämt ist (. . . de cujus [scil. putei] aqua energumeni febricantesque vel reliqui infirmi saepius poluti salvantur. Dicitur ibi etiam lumen quasi cereus ardens a fidelibus saepe videri etc.). Gleichwohl kann aber die vorliegende Erzählung Gregor's wenigstens mehr Glaubwürdigkeit, als unsere Acten beanspruchen; denn der Bischof hat uns diejenige den h. Isidor betreffende Tradition aufbewahrt, die damals, zu Ende des 6. Jahrhunderts, auf der Insel Chios selber im Schwange war: Sein Gewährsmann ist ein Presbyter, der die Insel und die Basilica nebst dem Brunnen des Heiligen besucht hat (Sed et ego vidi presbyterum, qui se affirmabat hoc lumen de ore putei crebrius contemplatum esse). — Viertens endlich, die acta Isidori bieten jene alberne Mirakel, wie solche in den notorisch gefälschten Acten eines Metaphrastes und Genossen, sowie in den griechischen Menologien stereotyp sind: 1. Sobald Isidor der Zunge beraubt ist, stürzt sein Peiniger Numerius zu Boden und büsst den Gebrauch der Sprache ein, während der Heilige auch ohne Zunge ruhig weiterredet[1]). 2. Die Folge dieses Wunders sind Massenbekehrungen von Heiden zum Christenthum (Acta c. 7 p. 837 A: . . . . *καὶ ἐπίστευσαν πολλοὶ ἐπὶ τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*). 3. Auch die

---

[1]) P. 837 A c. 7: *Τότε ἐκέλευσεν ὁ μιαιφόνος Νουμέριος κοπῆναι αὐτοῦ τὴν γλῶτταν. Ὁ δὲ μακάριος Ἰσίδωρος προχαλάσας αὐτοῦ τὴν γλῶτταν ὑπέμεινεν τὴν τιμωρίαν. Ἄφνω δὲ πεσὼν ὁ Νουμέριος επὶ τὴν γῆν ἄφωνος ἔμεινεν· ὥστε τοὺς πάντας θαυμάζειν ἐπὶ τῇ καταπτώσει τοῦ στρατηλάτου . . . . . Ἀναστησάντων* (p. 837 B) *δὲ αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς οὐκ ἠδύνατο λαλεῖν* (ein analoges Mirakel z. B. in den gefälschten Acten de· h. Martina Tatiana, vgl. meinen „Alexander Severus“ in dieser Zeitschrift 1877, H. I, S. 85, Anm. 1 und das Nähere über den apokryphen Charakter dieser Acten a. a. O. S. 84—86). — Nach Anhörung des Todesurtheils . . . . „*εἶπεν· εὐχαριστῶ σοι, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὅτι οὐκ εἰς μακράν εἰμι τῆς χάριτός σου*“ *κτλ.* (Acta p. 837 B. c. 7). Unmittelbar vor seiner Hinrichtung . . . „*εἶπεν· Εὐλογῶ σε, πατὴρ τοῦ Κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι τῷ θελήματί σου προσδέδομαι σήμερον κτλ.*

gewohnten Wunder am Grabe des Märtyrers fehlen nicht: „*Ἀμέμπτως δὲ παρέχει (Ἰσίδωρος) ἰάματα πολλὰ καὶ ἀποκαλύψους* (?) *πᾶσιν τὰς καθηκούσας τῷ βίῳ* (Acta c. 8 p. 837 B). Was das Zungenabschneiden betrifft, so findet sich diese Henkerscene weder im (Msc.) Vaticanum noch in der von Metaphrastes herrührenden Recension unserer Acten (bei Lipomanus und hiernach bei Surius, vgl. Acta Sanct. l. c. p. 451 B, Annot. h mit Tillemont Mém. III² p. 431). Auch ein nicht zu unterschätzender Beweis gegen die Echtheit der Vita, der um so erheblicher ist, als, wie Tillemont (a. a. O. S. 431 f.) ganz richtig betont, die trüben byzantinischen Quellen dergleichen Nebenumstände durchweg eher erfinden, als absichtlich unterdrücken (. . „on sait que les Grecs ont plutôt accoutumé d'ajouter ces sortes de choses aux veritables histoires, que de les en retrancher")! Das sog. „Synaxarium", eine Quelle, die an Erbärmlichkeit, sowohl bezüglich später Entstehung, als dem Inhalte nach mit den Menologien vollständig auf gleicher Stufe steht, spielt freilich, wenn auch nur in allgemeinen Ausdrücken, auf die fragliche Marter an; wenigstens heisst es da (Acta Sanct. l. c. p. 445 B, § 3): . . . „(Isidorus) multiplicibus tamen tormentis subjectus ac cruciatus fuit, ac tandem, probata fidei Christianae constantia illis generose sustinendis martyrii coronam excepit capite truncatus". Nach dem Gesagten ist Numerius, der seine historische Existenz nur den gefälschten Acten und dem betreffenden, hiermit zusammenhängenden Berichte des Synaxariums verdankt, unter die apokryphen Persönlichkeiten zu verweisen.

Wäre aber auch dieser Numerius existent, so kann er doch nicht der Legende — durch Verwechselung — das Prototyp des grimmen Christenfeindes Numerianus geworden sein. Denn er erscheint gar nicht als besonders erbitterter Gegner der Anhänger Jesu, als systematischer Vollstrecker der decianischen Blutedicte: Nur höchst ungern schreitet er überhaupt, der zudringlichen Denunciation des Apostaten und Centurios Julius Folge gebend, gegen den christlichen Soldaten Isidor ein (Acta c. 2 u. 3 p. 835 B. 836 A). Ja, als Julius

seine Hetzerei beginnt, weiss Numerius schon, „dass Isidor seinen Gott eifrig verehrt und dem kaiserlichen Gesetze zuwider handelt“ (p. 836 A c. 3: *Νουμέριος ἔφη . . .; γνῶμεν αὐτὸν* [scil. *Ἰσίδωρον*] *ποῖον ἄρα σέβῃ Θεὸν, ὅτι ἀντιστᾶται τοῖς τοῦ Βασιλέως προστάγμασιν*)[1]. Allerdings lässt Numerius später dem Isidor die Zunge ausreissen und ihn dann enthaupten (p. 837 c. 7 u. 8), aber erst als die Schmähreden des Heiligen wider die alten Olympier den Beamten in eine gereizte Stimmung versetzt hatten (p. 836 f. c. 6 u. 7). Zudem ist von sonstigen Numerius-Martyrien gar nicht die Rede[2].

Tillemont (Mém. IV³ S. 1194) beruft sich zu Gunsten der Baronius'schen Hypothese auch noch auf die Acten der diocletianischen Märtyrer Tarachus, Probus und Andronikus[3]. Allerdings erscheint in dieser Vita ein cilicischer Statthalter Namens Numerius Maximus zu Diocletian's Zeit als grausamer Christenverfolger; auch ist es richtig, dass dieser Numerius in

[1]) Die lateinische Uebersetzung, die ihr „hac in parte“ hinzufügt, schwächt die Sache hier sogar in unberechtigter Weise ab (p. 449 B c. 3): . . . . . Novimus sane, quantum ille Deum colat, et quod hac in parte imperatoris edicto audiens non sit.

[2]) Ammonius, ein Freund Isidor's, erlitt das Martyrium zu Cyzicus in Mysien, also in einer Gegend ausserhalb der Jurisdiction des Numerius, der angeblich auf Chios sein militärisches Commando hatte (p. 837 B c. 8).

[3]) Die „Acta SS. martyrum Tarachi, Probi et Andronici“ abgedruckt bei Ruinart (Acta mart. p. 451—476), auch, und zwar in der editio princeps, bei Baronius (Ann. II p. 538 A, § II bis p. 544 A, § XXXII, ad a. Chr. 290). Correcter als diese letzteren Acten, die der Cardinal nach einem ziemlich fehlerhaften Cod. Ms. seiner Privatbibliothek besorgt hat, ist der Text des Benedictiners. Er bietet im Gegensatz zu Baronius ausser einer alten lateinischen Uebertragung auch die griechischen Acten, und zwar unter Zugrundelegung des Cod. Ms. Colbertinus Nr. 3021. Weiter hat er folgende Codices zu Rathe gezogen (vgl. p. 448 f. §§ 1 u. 2): „Ms. s. Remigii Remensis, s. Cornelii Compendiensis, s. Michaelis in Periculo maris, monasterii Ursicampi ordinis Cisterciensis prope Noviomum.“ Endlich hat Ruinart auch die bereits gedruckten Acten (bei Bigotius, Baronius und Heribartus Rosweydus) stets berücksichtigt.

einigen Handschriften sogar geradezu Numerianus heisst[1]). Ebenso finden sich in jenen Acten einige Angaben, die sich mit der authentischen Geschichte Diocletian's und seiner Mitregenten wohl vereinigen lassen. Darf demgemäss unsere Märtyrergeschichte als echt gelten? Wie natürlich in diesem Falle der Verfasser der Mémoires, so sind selbstverständlich auch Baronius (Ann. II. p. 538, § I; M. R. s. 11. Oct. p. 649, Annot. a) und selbst der besonnenere Ruinart (Acta mart. S. 448 f., §§ 1 u. 2) von der Authentie unserer Vita überzeugt, ja beide meinen sogar, dieselbe sei aus dem hochauthentischen Material der Präsidialacten geflossen: Ersterer versteigt sich u. A. zu folgender Anerkennung (M. R. a. a. O.): „Nos autem habemus eorum acta pura ac sincera, ut excepta sunt a notariis actuariis.“ Und Ruinart (S. 448, § 1) will sie sogar den besten Documenten des kirchlichen Alterthums einreihen, die wir überhaupt besitzen: „Non opus est, ut aliquid in horum Actorum commendationem proferamus, cum non solum ex ipsa eorum lectione, sed etiam ex omnium eruditorum consensu certum sit, nullum fere ex antiquis monumentis aut pretiosius aut sincerius haberi“. Aber mit ungleich mehr Recht hat S. Basnage (Ann. pol.-eccl. T. II, S. 454—456, §§ II—VII) diese Acten trotz ihrer scheinbaren Vorzüge als gänzlich gefälschtes Machwerk verworfen; folgende Gründe bestimmen mich, das ungünstige Verdict des scharfsinnigen Kritikers zu acceptiren. Erstens findet sich gleich an der Spitze der Vita eine grundfalsche Datirung, wie sie in authentischen Documenten gar nicht vorkommen kann: Der griechische Text Ruinart's (c. I p. 452) bietet: *Ἐν ὑπατείᾳ Διοκλητιανοῦ σεβαστοῦ τὸ πρῶτον* . . . . Dieses erste Consulat Diocletian's war aber nur ein consulatus suffectus, das er erst etwa im August 284 unmittelbar nach der Ermordung Aper's antrat, und das officiell nicht gerechnet wurde, wenn er sich auch im Jahre 285, wo er zuerst als consul

[1]) Vgl. acta c. I. c. IV. 7 bei Ruinart, S. 452. 457. 463 und acta bei Baronius, S. 540 B, § XIII.

ordinarius erscheint, consul II nannte. Die consules ordinarii des Jahres 284 waren Carinus (II) und Numerianus. Die alte lateinische Uebersetzung (bei Ruinart a. a. O.) hat: „Consule Diocletiano et Maximiano iterum.“ Ein solches Consulat ist aber eine geschichtliche Unmöglichkeit: Diocletian und Maximian, die freilich sechs Mal als Consulpaare aufgetreten sind, haben nicht zusammen ihr zweites Consulat angetreten (vgl. den Bucherianischen Katalog der römischen Stadtpräfecten von 254 p. Ch. bis 354 p. Ch. bei Lud. Dindorf. ed. chron. pasch. vol. II [Bonnae 1832] p. 194 f.). Die baronianischen Acten (Ann. II p. 538, § II) geben folgende Datirung: „Consulibus Diocletiano quartum et Maximiano tertium . . . = 290 p. Chr. Dieses Consulat ist zwar ein geschichtliches, aber eine derartige Chronologie steht mit sonstigen historischen Voraussetzungen der Acten im schroffsten Widerspruch. Es ist da nämlich wiederholt von christenfeindlichen Edicten der Kaiser Diocletian und Genossen die Rede (vgl. z. B. Ruinart p. 452 c. I: . . . . . *μη πειθόμενοι τοῖς τῶν αὐτοκρατόρων ὁρισθεῖσιν* . . .). Weiter heisst es ibid. c. IX p. 472: *Μάξιμος εἶπεν· τολμᾷς ὑβρίζειν τοὺς αὐτοκράτορας . . . . τοὺς βαθεῖαν εἰρήνην τῷ κόσμῳ παρεσχηκότας.* Nun hat Diocletian erst im Jahre 303 allgemeinen Opferzwang gegen die Christen verfügt, und die „*βαθεῖα εἰρήνη*“, der äussere Friede des römischen Reiches, worauf hier angespielt wird, wurde auch erst frühestens im Jahre 299 errungen: Die ersten 14 Jahre des diocletianischen Regimes waren der Bekämpfung der Reichsfeinde im Osten und Westen geweiht; noch im Jahre 299 wurden die Marcomannen besiegt; erst das letzte Lustrum der diocletianischen Regierung repräsentirt eine Aera des Friedens, der freilich bald durch die grosse Christenverfolgung erheblich getrübt wurde (vgl. z. B. die idatianischen Consularfasten, ed. Gallandius)[1]. Zweitens,

---

[1]) Dem Benedictiner Ruinart sind diese chronologischen Schwierigkeiten keineswegs entgangen; um aber nicht die Authentie der Acten aufgeben zu müssen, sucht er sich durch ein harmonistisches Experiment zu helfen; er schlägt nämlich die Lesart „Diocletiano IX et Maximiano VIII consulibus“ = 304 p. Chr. vor, bringt

die Märtyrer gestatten sich Schmähungen gegen die Kaiser und ihren Statthalter, die sich mit der durch das Christenthum eingeschärften Achtung vor der weltlichen Obrigkeit in keiner Weise vereinigen lassen. So heisst es z. B. Ruinart p. 455 c. III: „Μάξιμος ἡγεμὼν εἶπεν· . . . . . σὺ δὲ τιμήσας τοὺς αὐτοκράτορας καὶ τοῖς πατρῴοις θεοῖς θύσας εὐεργετηθήσῃ. Ἀνδρόνικος εἶπεν· καλῶς πατρῴους ὀνομάζετε. πατέρα γὰρ ἔχοντες ὑμεῖς τὸν Σατανᾶν, υἱοί ἐστε ἐκείνου, καὶ διάβολοι γεγόνατε· τὰ γὰρ ἐκείνου ἔργα πράττετε." Noch stärker lauten die Invectiven ib. p. 472 c. IX: „Ἀνδρόνικος εἶπεν· μή σοι καλῶς εἴη, τύραννε μιαρώτατε (gemeint ist der Präses Numerius!), μήτε τοῖς τὴν ἐξουσίαν ταύτην δεδωκόσι σοι (die Kaiser!), ἵνα ἐγὼ τῶν ἀσεβεστάτων θυσιῶν ἀλισγηθῶ . . . Μάξιμος εἶπεν· τολμᾷς ὑβρίζειν τοὺς αὐτοκράτορας . . . . Ἀνδρόνικος εἶπεν· ἐγὼ καὶ ὕβρισα καὶ ὑβρίσω, λοιμοὺς ὄντας καὶ αἱμοπότας, οἵτινες τὸν κόσμον ἀνάστατον ἐποίησαν, οὓς ὁ Θεὸς τῇ ἀθανάτῳ χειρὶ αὐτοῦ, μὴ μακροθυμήσας εἰς αὐτοὺς, ἀμείψηται τῇ τοιαύτῃ παιδίᾳ, δι' ἧς δυνήσονται γνῶναι, ἃ πράττουσιν εἰς τοὺς δούλους αὐτοῦ." Diese Invective — die Imperatoren werden als Vampyre (αἱμοπόται, sanguibibuli nach der lateinischen Uebersetzung bei Ruinart a. a. O.) bezeichnet! — sind in der That, um uns Basnage's zutreffenden Ausspruch anzueignen, „furentis, non Christiani". In den echten Märtyreracten fehlen derartige unchristliche Ausfälle stets, wenn auch die betreffenden Heiligen ihrer religiösen

---

also das Martyrium des Tarachus und seiner Genossen, das die Acten in eine Zeit versetzen, wo gar keine Befehdung der Kirche existirte, unmittelbar mit der grossen Verfolgung der Jahre 303 ff. in Verbindung (vgl. l. c. p. 450 f., § 4. p. 452, Annot. 4). — Das additamentum der „editio Bigotiana" verlegt unser Martyrium ausdrücklich in das erste Jahr der diocletianischen Verfolgung, 303—304 (vgl. Ruinart, S. 476: Ἐν δὲ τῷ πρώτῳ ἔτει τοῦ διωγμοῦ ἐτελειώθησαν οἱ ἅγιοι μάρτυρες κτλ.). Aber Ruinart selber bemerkt hierüber mit Recht (p. 451, § 4): „Certum quippe est hanc clausulam ab aliquo posterioris aevi homine additam fuisse" etc.

Ueberzeugung mit dem grössten Freimuth Ausdruck geben; ich erinnere nur an die acta Polycarpi, Pionii, Cypriani. Drittens, die ekelerregende Fülle von scheusslichen Henkerscenen, wie sie unsere Vita bietet (vgl. Ruinart p. 453 f. c. I u. II. 456 bis 460 c. III—V. 465—469 c. VII—c. IX. 470—472 c. IX und sonst), erinnert wohl an mittelpersische Märtyrer (zur Zeit der Könige Sapor II und Bahram), stimmt aber nicht mit dem römischen Criminalprozess überein, obwohl das römische Strafrecht auch grausam genug war und namentlich im peinlichen Verfahren gegen Majestätsverbrecher — und das waren Tarachus und Consorten — die Tortur zuliess (s. die Quellenbelege bei Le Blant a. a. O. S. 363 f.). Viertens, wie in unserer Vita die in den sauberen Machwerken der späten Byzantiner stereotypen, jene schauderhaften Marterscenen in aufdringlicher Weise hervortreten, deren auch nur annähernde Wiedergabe die Würde der Geschichte verletzen muss, so ist auch kein Mangel an den abgeschmackten Mirakeln, wie sie gleichfalls zu den berechtigten Eigenthümlichkeiten der gefälschten Märtyrergeschichten gehören: a) Probus ist in Folge eines speciellen göttlichen Beistandes völlig unempfindlich gegen die Wirkungen von glühendem Eisen, letzteres kommt ihm sogar kalt vor (p. 460 c. V: *Πρόβος εἶπεν· τὸ πῦρ σου ψυχρόν ἐστι καὶ οὐχ ἅπτεταί μου κτλ.*)! b. Die Wunden des Andronikus werden im Kerker auf wunderbare Weise geheilt (p. 462 c. VI: *Ἀνδρόνικος εἶπεν· καὶ ταῖς πρώταις σου βασάνοις τραυματισθείς, ὅλον τὸ σῶμά μου ὑγιές ἐστιν, ὡς ἐθεάσω κτλ.*). c. Die irdischen Ueberreste der drei Märtyrer werden von den Glaubensbrüdern später unter himmlischer Vermittlung aufgefunden und beerdigt. Die Media sind ein zur rechten Zeit eintretendes Erdbeben nebst Donner und Blitz, sowie ein wunderbarer Stern, der dem Leitsterne der drei Weisen des Morgenlandes nachgebildet erscheint (p. 474 f. c. XI). Fünftens: Seit Ende des 2. Jahrhunderts war es üblich, dass die Statthalter das wider die Christen gefällte Todesurtheil, das durchweg in eine bestimmte juridische Form gekleidet wurde, zuerst dictirten und dann von der Tafel vorlasen. Dies ist durch Tertullian

(Apolog. c. II) und durch eine ganze Reihe von echten Märtyreracten bezeugt (vgl. acta s. Pionii c. XX bei Ruinart p. 197, acta proconsul. Cypriani c. IV p. 263, acta Maximiliani c. III p. 341, acta Marcelli centurionis c. V p. 344). Der Statthalter unserer Acten kleidet aber sein Todesurtheil — es handelt sich um den „Kampf" mit den Bestien des Amphitheaters — weder in eine juridische Form noch dictirt er dasselbe seinem Gerichtsschreiber (vgl. p. 466 c. VII: *Μάξιμος ἡγεμὼν εἶπεν· [Τάραχος] ἀναληφθεὶς εἰς τὸ δεσμωτήριον φυλαττέσθω τῇ ἑξῆς θηριομαχήσει;* ähnlich über die Verurtheilung des Probus und Andronikus: c. VIII p. 469 und c. IX p. 472).

Der cilicische Statthalter Numerius oder Numerianus verdankt also seine historische Existenz lediglich einem gänzlich gefälschten Machwerk, ist demgemäss unter die fingirten Personen zu verweisen und kann ebenso wenig, wie sein gleichfalls apokrypher Namensvetter von Chios der verwechselnden Legende Anlass zur Dichtung einer gewaltigen Christenverfolgung des Kaisers Numerianus gegeben haben. Die auf den letzten bezügliche getrübte Tradition lässt sich also auf keine specielle Veranlassung zurückführen; in dieser Beziehung muss es also mit einem „Non liquet" sein Bewenden haben.

[Schluss folgt.]

III.

Papias und Johannes

von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

Papias, dessen Jünglingsalter noch dem ersten Jahrhundert, dessen Blüthezeit der ersten Häfte des zweiten, dessen Märtyrertod endlich sogar erst in die sechziger Jahre dieses zweiten Jahrhunderts angesetzt wird, soll[1]), wie fast das ganze übrige

---

[1]) Keim: Aus dem Urchristenthum, S. 55: „Die Zeit des Papias wird man immerhin etwa 80—160 setzen müssen."

N. T., so namentlich auch das vierte Evangelium gekannt und anerkannt haben [1]). Wir sehen bei Prüfung dieser Aufstellung ab von allen Argumentationen, welche sich des Umwegs über die vorausgesetzte Johannesjüngerschaft des Papias bedienen. Es handelt sich für uns nur um etwaige Folgerungen aus den erhaltenen Fragmenten. Sprechen dieselben ausdrücklich auch nur von der Schriftstellerei des Matthäus und Marcus, so kennt Papias doch ohne Zweifel auch den Lucas [2]). Warum also nicht auch den Johannes? Eusebius, sagt man, habe darüber nur gerade keine Mittheilungen beliebt, weil er bei seiner Reproduction papianischer Meinungen hauptsächlich auf Ausserordentliches, auf Sonderbares, auf Curiositäten, wie z. B. die beiden, für die Geschichte des Kanon so wichtigen Zeugnisse über die beiden ersten Evangelien ausgegangen sei; ein Urtheil des Papias über Johannes mitzutheilen, kam ihm aber desshalb nicht in den Sinn, weil dieses Evangelium in der alten Kirche nie angezweifelt worden war [3]).

Dass nun Eusebius die Frage, wie die früheren Schriftsteller zum vierten Evangelium stehen, als eine selbstverständliche behandele, scheint um so plausibler, als er nicht einmal den thatsächlich Epoche machenden Gebrauch desselben bei Theophilus merkwürdig findet (IV, 24), sondern bei diesem, wie bei Justin (IV, 18, 8), Melito (IV, 26, 2), Apollonius (V, 18, 14), nur Act

[1]) Besonders Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfasst? 1865, S. 51, 4 Ausg. S. 101 fg. Riggenbach: Die Zeugnisse für das Ev. Johannes, 1866, S. 106 fg. Zahn: Studien und Kritiken, 1866, S. 649 fg.

[2]) Hilgenfeld: Einl. S. 55. 58 fg. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1879, S. 16.

[3]) So Aberle: Theol. Quartalschrift, 1864, S. 71. Ewald: Jahrb. V, S. 189. Tischendorf: a. a. O., S. 55 f. Steitz: Studien und Kritiken, 1868, S. 493. Jahrbücher f. deutsche Theol., 1869, S. 150. Hofstede de Groot: Basilides, S. 109 fg. Weizsäcker: Evangelische Geschichte, S. 229. Leimbach: Das Papiasfragment, S. 120 f. Luthardt: Der johanneische Ursprung, S. 71 f. Meyer: Commentar zu Johannes, S. 16. Martens: Papias als Exegeet van Logia des Heeren, 1875, S. 73 f. 76. Vgl. dagegen Volkmar: Ursprung der Evangelien, S. 58 f. Zyro: Neue Beleuchtung, S. 17.

von dem Gebrauch nimmt, welchen diese Schriftsteller von der zweifelhaften Apokalypse machen. Nie sagt er von einem Autor etwa, dass er *κέχρηται καὶ ἀπὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγελίου μαρτυρίαις*, sondern er beachtet höchstens, was er über Entstehungsverhältnisse und Charakter dieses Werkes bei den Alten (III, 24, 7 fg.), insonderheit bei Irenäus (V, 8, 4), Clemens (VI, 14, 7) und Origenes (VI, 25, 6) gefunden hat. Denn Eusebius kann sich nun einmal keine Vorstellung mehr davon machen, dass sein Lieblingsevangelium selbst einmal Gegenstand des Zweifels gewesen, dass es etwas zu den drei älteren Evangelien erst im Laufe der Zeit Hinzugewachsenes sein sollte. Gleichwohl erhellt letztere Thatsache schliesslich aus seinen eigenen Angaben. Er hatte von vorn herein versprochen, seinen Lesern die Aussagen alter Kirchenschriftsteller nicht etwa blos über die NTlichen Antilegomena, deren etwa nachzuweisender Gebrauch ihn allerdings in erster Linie interessirt (vgl. hierüber Overbeck im Jahrgang 1867 dieser Zeitschrift, S. 72 fg.), sondern auch über die Entstehung der Homologumena mitzutheilen (III, 3, 3 *τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν*). Wie sehr es ihm insonderheit auf die Vierzahl der Evangelien ankommt, erhellt daraus, dass er dieselbe von Anfang an hervorhebt (III, 24, 6 fg.), erst aber bei Irenäus belegen kann, wobei er ausdrücklich auf sein anfänglich gegebenes Versprechen zurückweist (V, 8, 1 fg.). Wäre er dieser Vierzahl schon bei Papias begegnet, so wäre dies für ihn eine Entdeckung ersten Ranges gewesen. Statt dessen muss er sich begnügen, die Worte des *ἀρχαῖος ἀνήρ* über die Schriftstellerei des Matthäus und Marcus und eine Notiz aus dem Hebräerevangelium mitzutheilen. Und wenn er dann abschliesst mit *καὶ ταῦτα δ' ἡμῖν ἀναγκαίως πρὸς τοῖς ἐκτεθεῖσιν ἐπιτετηρήσθω*, wer mag ihm nachsagen, er habe sich gerade die Anerkennung seines Lieblingsevangeliums bei Papias entgehen lassen? [1]) Blosse Aus-

[1]) So mit Recht Hilgenfeld: Einleitung, S. 59 f. Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1867, S. 180 fg. 1875, S. 605.

flucht ist es jedenfalls, gegenüber dem angegebenen Sachverhalt, eine nachlässige Lectüre des Papias seitens des Eusebius zu statuiren [1]).

Lässt sich somit Papias auf keinen Fall als directer Zeuge für das Vorhandensein des vierten Evangeliums gebrauchen, so scheint er dafür um so mehr auf indirectem Wege zu erreichen, sofern bei ihm nach Eusebius (III, 39, 17) *μαρτυρίαι ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως* sich fanden. Wer dem negativen Urtheil des Eusebius über den Befund bei Papias traut, wird ihm auch bezüglich der positiven Kehrseite Zutrauen schenken müssen [2]). Daraus folgt aber nicht, dass der Chiliast aus der Schule des Presbyters, was er von johanneischen Schriften etwa gekannt hat, mehr beachtet hätte, als die paulinischen Briefe, die er ignorirt, oder die Lucasschriften, zu welchen er in einen verschwiegenen Gegensatz tritt. Treffend spricht Keim von dem „erst mühsam aufkommenden und dem Papias unbekannten oder doch gleich dem dritten nur misstrauisch von ihm angesehenen vierten Evangelium" (Urchristenthum, S. 224). Anders steht es schon bezüglich des ersten Briefes, welcher die Gedankenwelt des Evangelisten der katholischen Auffassung überhaupt näher bringt und insonderheit eine sinnlicher gefärbte Eschatologie vertritt als das Evangelium [3]). So gewiss also Papias Chiliast war, so wenig konnte ihm ein Evangelium, welches nicht einmal die sinnliche Parusie kennt, genügen. Und umgekehrt, so gewiss sich Eusebius an dem Chiliasmus des Papias stösst, so freudig hätte er von Spuren des antichiliastischen Evangeliums bei demselben Papias Notiz genommen. Statt dessen findet er sich nur an den ersten Brief erinnert. Wir können nicht mehr

---

[1]) Martens, S. 82.

[2]) Gegen Zeller (Theol. Jahrb. 1847, S. 199) und Hilgenfeld (Die Evangelien, S. 344. Anders Einleitung, S. 63 fg.).

[3]) Leimbach's glückliche Unwissenheit, S. 120: „Darüber ist aber keine Meinungsverschiedenheit, dass wer den ersten Brief geschrieben hat, der auch Verfasser des vierten Evangeliums war." Und wenn, so folgt ja nur das Dasein, nicht das Anerkanntsein.

sagen, mit welchem Recht, denn er theilt uns die Stellen nicht mit, auf welche er sein Urtheil gründet. Noch viel weniger ist die Voraussetzung erlaubt, Papias habe seine ἑρμηνεῖαι aus dem Johannesbrief herausgeklaubt, worauf Leimbach's Argumentation beruht, wer aus dem Briefe Zeugnisse zu Erklärung von Herrenworten brauche, müsse diese letzteren im vierten Evangelium gefunden haben (S. 121). Nicht einmal darüber berichtet Eusebius etwas, ob Papias gerade den Apostel Johannes als Verfasser des Briefes genannt habe[1]). Nichts steht fest, als dass er, nach Spuren bezüglich des Evangeliums forschend, solche nur bezüglich des Briefes gefunden zu haben glaubte.

Ausserdem trägt Leimbach noch folgende Beweise zu Markte: der Verfasser der beiden kleinen Briefe nenne sich ὁ πρεσβύτερος, wie auch Papias seine Autorität benennt; gleich diesen Briefen kenne auch Papias die Offenbarung; da die Charakteristik der beiden ersten Evangelien durch Irenäus an Papias erinnere, müsse auch die der beiden letzten ihm entlehnt sein (S. 119 f.). „Diese rasenden Gründe bedürfen keines Commentars" — meint Keim[2]). Und dennoch ist die Sache nicht so schnell abgethan. In seiner, die verdienstvollen Forschungen Weiffenbach's[3]) zum Abschluss bringenden Abhandlung „zur Erklärung des Papiasfragments" (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1879, S. 365 f. 537 f.) hat H. Lüdemann die mannigfachen Beziehungen und Anklänge, welche zwischen den Papias-Fragmenten und den kleinen johanneischen Briefen statt haben, in überraschender Weise zur Geltung gebracht (S. 568 fg.). Es ist der bei Papias im Vordergrunde stehende Presbyter Johannes, welcher in jenen kurzen Schriftstücken zum Träger der neuen Ideen gemacht wird, wobei die Schilderung des Papias wenigstens nach Lüdemann (S. 570) geradezu das Modell geliefert hätte. Im unzweifelbaren Rechte

---

1) Hase: Geschichte Jesu, S. 34.

2) Protestantische Kirchenzeitung, 1875, S. 88 f.

3) Das Papias-Fragment, 1874. Rückblick auf die neuesten Papias-Verhandlungen: Jahrbücher für protest. Theol. 1877, S. 323 fg. 406 fg Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus, 1878.

ist der genannte Theologe jedenfalls, wenn er zwischen der johanneischen Literatur und Papias ein ähnliches Verhältniss statuirt, wie wir es früher als zwischen jener und den älteren apostolischen Vätern, Clemens, Barnabas und Hermas, statthabend nachgewiesen haben (Jahrg. 1871, S. 336 fg. 1875, S. 40 fg. 1877, S. 387 fg.). Lüdemann nennt dies „schattenhafte Zeugnisse in dem Schriftthum vor Mitte des zweiten Jahrhunderts, die das vierte Evangelium wie Herolde gleichsam seines Erscheinens vor sich hersendet", und welche für eine besonnene Kritik nur das Eine beweisen, „dass in dem christlichen Kreise, aus welchem die johanneischen Schriften hervorgingen, schon seit längerer Zeit eine Rede- und Denkweise heimisch war, die bereits, ehe sie in den johanneischen Briefen und dem Evangelium zur schönsten Entfaltung kam, ihren Einfluss auf die Zeitgenossenschaft leiser oder stärker ausübte, während andererseits der Verfasser des Evangeliums aus seiner Umgebung und ihrer mündlichen und schriftlichen Tradition sich Vieles aneignete und in eigenthümlicher Weise verarbeitete, dem wir dann in seinem Evangelium wieder begegnen" (S. 566).

Wenn Papias frühestens 130—140 (so Weiffenbach: Das P. Fr. S. 25), spätestens 160—167 (so Volkmar: Ursprung, S. 59 fg. Marcus, S. 548 fg.) geschrieben hat, so tritt zu der ohnehin bestehenden Gemeinsamkeit der örtlichen Entstehungsverhältnisse, welche seine Schriftstellerei mit derjenigen des vierten Evangelisten verbindet, weiterhin auch die Identität der zeitlichen Umgebungen und Impulse. So weit die Schriften des bekannten Bischofs und des unbekannten Evangelisten auch auseinandergehen in Gehalt und Tendenz, so sind sie doch „unter Einwirkung des gleichen Ueberlieferungsstromes entstanden" (Lüdemann, S. 566). Aber woher ist dieser Strom ihnen zugeflossen? Vielleicht gibt uns auf diese Frage einige Auskunft die bekannte Charakterisirung des Marcus als eines nicht nach geschichtlicher Ordnung geschriebenen Werkes. Wer so taxirt, scheint sich im Besitz einer, was τάξις betrifft, besser bestellten und richtiger orientirten Kunde vom Leben Jesu zu wissen. Es lag nahe, das vierte Evangelium als das-

jenige zu betrachten, nach welchem sich Papias seine Begriffe von Ordnung in der evangelischen Geschichte gebildet habe [1]). Verlegt man jenes οὐ μέντοι τάξει aus dem subjectiven Urtheil des Papias in dasjenige seines Gewährsmannes, so könnte man hierin einen Beweis finden, entweder geradezu für die Identität des von Papias angerufenen Presbyters (Johannes) mit dem vierten Evangelisten, oder aber wenigstens dafür, dass dem Presbyter derjenige Rahmen der evangelischen Geschichte vorschwebte, welcher von dem, auf seinen Traditionen fussenden, sie ein- und umschmelzenden (vgl. Lüdemann, S. 574) vierten Evangelisten aufgenommen wurde. Sicher ist der Schluss keineswegs, denn theils wird die Frage, ob jenes οὐ μέντοι τάξει wirklich das directe Urtheil des Gewährsmannes oder aber den Reflex seiner Erzählung, die dann nur die Abhängigkeit des Marcus-Berichtes von Petrus betroffen hätte, im Urtheil des Papias ausdrückt, kaum je mit Sicherheit zu entscheiden sein [2]). Sofern aber das abgünstige Urtheil sich in erster Linie auf jedenfalls die Zeitfolge [3]), daneben auch wohl auf die Sachordnung bezieht (Weiffenbach, S. 54), findet es seine hinreichende Erklärung aus einem vergleichenden Seitenblick auf

---

1) Ewald: Jahrbücher, II, S. 206. Die drei ersten Evangelien, 1871, I, S. 75 fg. Schneider: Echtheit des johanneischen Evangeliums, S. 21 fg. Riggenbach: Jahrb. f. deutsche Theol. 1868, S. 319 fg. Zeugnisse für das johanneische Evangelium, S. 110 fg. Zahn: Studien und Kritiken, 1866, S. 692 fg. Klostermann: Marcus-Evangelium, S. 327 fg. Renan: Vie de Jésus, S. XXVIII. XXXVI.

2) Weiffenbach spricht mir in seinem neuesten Buche über „die Papias-Fragmente“, S. 48. 50 fg. das Recht ab, die fraglichen Worte dem Papias zuzuschreiben, nachdem ich den ersten Satz des Fragmentes über Marcus als Aussage des Presbyters hingestellt habe. In Wahrheit habe ich die Sache immer zweifelhaft gelassen, und mich in diesem Sinne S. 249 noch viel bestimmter als Bleek ausgedrückt, welchem jenes Recht „allenfalls“ noch zustehen soll. Daher allerdings Syn. Ev. S. 253, Bibel-Lexikon II, S. 424 von Papias, aber III, S. 360 vom Presbyter, Synopt. Evang., S. 254 endlich von „Papias oder dem Presbyter Johannes“ die Rede ist.

3) So Bleek, Scholten, Reuss: Geschichte der heiligen Schriften, 5. Aufl. I, S. 185.

unseren kanonischen Matthäus[1]). Selbst bei dem Presbyter, dessen eigene Autopsie bezüglich des Lebens Jesu sich zwar schwerlich über ein kurzes, mehr oder weniger zufälliges Zusammentreffen des Jünglings mit Jesus (vgl. etwa Marc. 14, 51) hinaus erstreckt haben wird, der aber doch jedenfalls als ein selbständiger Träger der Tradition galt und gelten wollte, kann eine nicht ganz billige Kritik des Marcus-Evangeliums nicht eben befremden (vgl. Kesselring: Literarisches Centralblatt, 1879, S. 508). Möglicherweise konnte selbst schon er sich auch an das, seiner Apokalypse ohnedies stammverwandte, erste Evangelium gehalten haben, womit ja weder die Annahme, er müsse daneben auch die ganze evangelische Literatur gekannt haben, noch die Meinung, unser Matthäus gebe in Wahrheit eine bessere Ordnung als Marcus, mit irgend welcher Nothwendigkeit verbunden wäre (gegen Weiffenbach, S. 51). Hauptsächlich aber bleibt auch auf dem Standpunkte der Kritik die Möglichkeit einer Zurückführung zwar nicht des vierten Evangeliums auf den Verfasser der Apokalypse, wohl aber einer, neben der gemein synoptischen herlaufenden, in gewissen übereinstimmenden Zügen des dritten und des vierten, zuweilen auch des Hebräer-Evangeliums noch erhaltenen, Tradition auf den Presbyter Johannes offen (Bibel-Lexikon, III, S. 360). Vollends unter der ungleich wahrscheinlicheren Voraussetzung, dass in *οὐ μέντοι τάξει* das Urtheil des Papias vorliegt, gilt die Bemerkung, dass „der Maassstab der Ordnung und Ordnungslosigkeit nicht sowohl vom Standpunkt einer Idee des historischen Lebens Jesu in abstracto (S. 53), als von dem einer thatsächlich und empirisch vorliegenden Geschichte Jesu entlehnt sein könnte“ (Keim, S. 222).

Aber gibt es denn überhaupt gar keine directen Beweise für die Bekanntschaft des Papias, nicht blos mit den namhaft gemachten literarischen Vorstufen des vierten Evangeliums, son-

[1]) Hilgenfeld: Zeitschrift f. wiss. Theol. 1863, S. 323 fg. 1865, S. 196. 1875, S. 240 fg. 1879, S. 12 fg. Einl. S. 499. Weiss: Das Marcus-Evangelium, S. 2. Das Matthäus-Evangelium, S. 1 fg. Keim, S. 224.

dern mit diesem selbst? Zu wenigstens „scheinbaren Berührungen", welche man kritischer Seits nie hätte in Abrede stellen sollen, rechnet es Lüdemann (S. 565), wenn in dem grossen Fragmente des Eusebius (KG. III, 39, 3) theils von *ἐντολαί* die Rede ist, wie in den johanneischen Schriften, theils aber auch Christus *αὐτὴ ἡ ἀλήθεια* heisst. Freilich wenn als vom Herrn selbst ausgegangen die betreffenden Gebote auch „von der Wahrheit selbst herstammen", so weist eine solche Ausdrucksweise zunächst nur darauf zurück, dass Papias versprochen hat, sich an *τἀληθῆ διδάσκοντες* zu halten[1]; jedenfalls liegt die Erinnerung an 3 Joh. 12 *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας*[2]) näher als Joh. 14, 6 oder gar Joh. 18, 37. 1 Joh. 3, 19, während die allgemeine Verwandtschaft aller angeführten Stellen nicht anders zu beurtheilen ist, als die johanneischen Anklänge bei den oben genannten apostolischen Vätern, welche darum noch lange keine Zeugen für die Existenz des vierten Evangeliums genannt werden durften. Auf keinen Fall bietet daher *αὐτὴ ἡ ἀλήθεια* des Papias Anlass zu einem Triumphe, wie ihn Hofstede (S. 110), Steitz (Studien und Kritiken S. 70), Leuschner (Das Evangelium St. Johannes, S. 101), Leimbach (S. 58. 60. 119) und Luthardt (S. 71) feiern.

Und so dient denn, was übrig bleibt aus dem fadenscheinigen Beweiskram der Apologeten, durchweg nur dazu, die johanneische Zeitnähe unsres Schriftstellers, ausserdem auch noch die Gemeinsamkeit des Bodens erkennen zu lassen, auf welchem papianische und johanneische Schriftstellerei wurzeln. Dahin gehört vor Allem das viel gequälte Argument, welches man in der Reihenfolge der papianischen Apostelnamen gefunden hat: *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος*[3]). Wenn ein

[1]) Weiffenbach: Das P.-Fr. S. 9. 58. Hilgenfeld: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 605.

[2]) Hilgenfeld: Ebend. 1875, S. 605. Einleitung, S. 65. Martens, S. 79. H. Lüdemann, S. 569. 571.

[3]) Vgl. dazu Steitz: Stud. u. Krit. 1868, S. 496 fg. Weiffen-

Jahrtausend nach Eusebius Nikephorus eine oder zwei andere Reihenfolgen gibt, so kann dies natürlich unserem Citate gegenüber nichts verschlagen [1]). Ebenso wenig macht es für unseren Zweck etwas aus, wie die durch die klaren Formelzeichen der Sprache (τί — ἢ τί — ἢ) angezeigte Gruppirung im Einzelnen zu gestalten sei [2]). Sicher ist, dass es wirkliche Apostelnamen sind, die er gibt [3]), und dass er sie nicht geradezu in den Tag hinein aufzählt, sondern eine gewisse Ordnung und Reihenfolge beabsichtigt [4]).

Da nun Andreas, Philippus, Thomas erst im vierten Evangelium aus dem Dunkel heraustreten, nur hier auch insonderheit Andreas noch vor dem Apostelfürsten Petrus genannt wird, glauben Steitz (S. 497 fg.), Leimbach (S. 106 fg. 119), Leuschner (S. 89 fg. 96 fg.) und Lüdemann (S. 563) im vierten Evangelium den leitenden Gesichtspunkt für die Reihenfolge der papianischen Apostelnamen ausfindig machen zu können, wobei übrigens auffällt, dass der Erstere seine Entdeckung auf die sechs, der Zweite auf die fünf, der Dritte auf die vier, der Vierte auf die drei ersten Namen ausdehnt, Keiner aber aus dem vierten Evangelium die volle Siebenzahl zu erklären vermag, wie denn auch Lüdemann selbstverständlich nur von einem Zusammentreffen mit johanneischen Traditionen reden kann. Fasst man dagegen das vierte Evangelium selbst in's Auge, so passt die Liste überhaupt nicht. Denn nicht blos Matthäus, der Siebente, sondern auch Jakobus und Johannes fallen weg, da *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* nur im Anhang (Joh. 21, 2)

---

bach, S. 78fg. Leimbach, S. 104fg. Lipsius: Jenaer Literatur-Zeitung, 1874, S. 586. Keim: Protest. Kirchenzeitung, 1875, S. 885 fg.

1) Gegen Leimbach, S. 104 fg. 109. Richtig Keim, S. 885.

2) Vgl. Weiffenbach, S. 78 fg. 91 fg. Anders Hilgenfeld: Zeitschr. 1875, S. 255. Keim: S. 885, ganz anders Leuschner, S. 89 fg. Richtig Lüdemann, S. 554 fg.

3) Hilgenfeld: Einl. S. 57, denkt bei Jakobus an den Herrnbruder, Krenkel: Apostel Joh. S. 169 fg. bei Johannes gar an Johannes Marcus. Gegen beide vgl. Weiffenbach, S. 79. 95 fg. 117 fg.

4) Von „Zufall" spricht u. A. Kattenbusch, S. 343. Auf dasselbe läuft die „Ideenverbindung" bei Leimbach, S. 109 hinaus. Vgl. dagegen Weiffenbach, S. 78 fg. und Keim, S. 885.

vorkommen [1]), ein von Zebedaiden verschiedener Jakobus aber im vierten Evangelium gleichfalls vergeblich gesucht wird. Aber auch die vier ersten Namen treten keineswegs in der vorausgesetzten Reihenfolge auf, da gleich nach Philippus Thomas folgt, während doch Nathanael an der Reihe wäre (1, 46–50) und schon vor ihm der geheimnissvolle Ungenannte Joh. 1, 37. 41 stehen sollte, falls er nämlich wirklich der Lieblingsjünger Johannes selbst ist. Aber gerade daran scheitert die ganze Hypothese, dass die Hauptautorität des Papias, Johannes, nach der Voraussetzung unserer Apologeten also zugleich identisch mit dem Lieblingsjünger, fast in letzter Linie gestellt, so recht in Sand vergraben wird, während Alles dazu gedrängt hätte, ihm die Ehrenstelle zu geben [2]). Denn die Ausflucht, Johannes verdanke seine späte Stellung dem Umstande, dass ihn Papias als schreibenden Apostel neben Matthäus habe stellen wollen [3]), hat doch allzuwenig Sinn in einem Zusammenhang, darin die Apostel ausdrücklich als die Quellpunkte mündlicher Tradition in Betracht kommen [4]), davon ganz abgesehen, dass in eine Gruppe mit Johannes und Matthäus auch noch der ganze ungenannte Rest von Apostelnamen fällt (*ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν*), so dass das dritte Glied der Trilogie unbenannt bleibt [5]). Angesichts der Thatsache, dass Papias unter seinen sieben Apostelnamen drei vom vierten Evangelium gar nicht genannte aufführt, dagegen zwei johanneische Apostelnamen, Nathanael und Judas Jacobi, weglässt, bricht die Beweisführung, die man dar-

---

[1]) Vgl. Weiffenbach, S. 82 fg. 86. 95. Die Gegenbemerkung Leimbach's, S. 107 ist abermals nur möglich bei glücklicher Unwissenheit um die kritische Frage wegen Joh. 21.

[2]) Keim, Prot. Kirchenzeitung 1868, S. 536. 1875, S. 885. Weiffenbach, S. 83 fg.

[3]) So Steitz, S. 498 und besonders Leuschner, S. 90 fg., auch Luthardt, S. 71 fg. und Leimbach, S. 109.

[4]) Luthardt, S. 72, erklärt aus diesem Umstand, dass Johannes und Matthäus „an letzter Stelle" stehen. Als sei es in der Naturnothwendigkeit begründet, dass der Schriftsteller gegen Ende eines Satzes von der Logik verlassen werde.

[5]) Weiffenbach, S. 83. 88 fg.

aus zu Gunsten des Johannes als des eigentlichen Papias-Evangeliums führen wollte, in sich zusammen [1]).

Den einzigen Anhaltspunkt, auf welchen die Hypothese sich mit einigem Schein berufen konnte, bot der Umstand, dass nach den beiden Brüdernamen Petrus und Andreas [2]) sofort Philippus genannt wird. Hier muss eine richtige Beobachtung einsetzen (Keim, S. 885). Philippus ist ja eine nachweisbare Hauptautorität des Papias; der Tradition nach soll er in Phrygien gepredigt und in Hierapolis seinen Tod gefunden haben (Weiffenbach, S. 93). Dem Petrus weist schon die Adresse 1 Petr. 1, 1 die nördlichen Provinzen Kleinasiens als Missionsfeld an, und der Bruder Andreas ist wohl als sein Genosse gedacht, wie ihn auch die Localtradition von Sinope in Pontus und im bosporanischen Reiche wirken lässt. Klar hat somit die geographische Rücksicht von Anfang an die Reihenfolge bestimmt [3]). Thomas, welcher in Edessa und im parthischen Reiche missionirte, macht den Uebergang nach Palästina, wo sich Papias den Jakobus, Johannes und Matthäus wirkend vorstellt.

Bewiesen ist somit durch die Apostelnamen des Papias nur, dass für ihn Johannes in Kleinasien nichts zu thun hat, Philippus und Andreas dagegen in ähnlicher Weise hervortreten, wie für den in Kleinasien schreibenden Evangelisten. Wie ferner Joh. 20, 30. 21, 24 auf eine Menge von Wundererzählungen hingewiesen wird, welche nicht aufgeschrieben sind, sondern in der Tradition leben, und selbst noch der Presbyter der beiden Briefe sich des lästigen Schreibegeschäftes nach 2 Joh. 12.

---

[1]) Weiffenbach, S. 86 fg.

[2]) Andreas verdankt seine Stellung zu Anfang jedenfalls seinem Bruder Petrus. Dass er noch vor diesem genannt ist, mag seinen Grund in alphabetarischen Rücksichten haben, welchen Weiffenbach, S. 80. 93 fg. nur eine zu weite Ausdehnung verleiht.

[3]) So richtig Lipsius, S. 586. Keim, S. 886. Selbst Leimbach stösst, ohne es zu merken, auf das Richtige, S. 109: „Diejenigen Herrnjünger, welche in Kleinasien, Syrien und Palästina sich bekannter gemacht hatten.“

3 Joh. 13, 14 so bald als immer thunlich entledigen muss (Lüdemann, S. 570 fg.), so spricht Papias davon, dass er aus Büchern nicht so vielen Nutzen gezogen habe, wie aus der lebendigen und bleibenden Ueberlieferung. Dieser gehören denn auch wohl die johanneischen Sonderwunder an, wie denn die Todtenerweckung, von welcher die Töchter des Philippus dem Papias erzählen, in der Lazarusgeschichte ihre Parallele hat (Hilgenfeld im Jahrg. 1868, S. 440).

Nur noch zwei Kleinigkeiten bleiben im Reste. Zunächst die Mittheilung des Irenäus (V, 36, 1—3), wonach von den Seligen die Einen direct in den Himmel aufgenommen werden, die Anderen dagegen die Freuden des Paradieses geniessen, noch Andere die glänzende Stadt einnehmen werden. Diese Mittheilung sowohl, wie die Beziehung der dargelegten Differenzen theils auf Matth. 13, 8 = Mc. 4, 8, theils auf das Wort von den vielen Wohnungen Joh. 14, 2 will Irenäus von den „Presbytern" vernommen haben, und da diese Presbyter nicht näher bezeichnet werden, sind sie wohl dieselben mit den vorher (V, 33, 3) als presbyteri qui Joannem discipulum domini viderunt eingeführten [1]). Da nun aber in diesem Zusammenhange Irenäus, wie Lüdemann wahrscheinlich macht (S. 544 fg.), geradezu eine schriftliche Quelle zu citiren scheint, liegt allerdings die Vermuthung nahe, dass unter jenen Presbytern vor Allen Papias verstanden sein wolle [2]). Kann man sich dafür aber auch im Allgemeinen auf den apokalyptischen Charakter des Fragments berufen, so scheitert die Annahme doch daran, dass dieselben Autoritäten des Irenäus auch 1 Kor. 15, 25 fg. 27 fg. auf ihre eschatologischen Theorien beziehen, während bei Papias noch keine Spur der Anerkennung des Paulus vorkommt; eben das fiel ja ohne Zweifel dem Eusebius auf, wesshalb er wenigstens das Vorkommen von *μαρτυρίαι* aus den ersten

---

[1]) Darüber, was es mit diesen Presbytern auf sich hat, vgl. Hilgenfeld: Evangelien, S. 339. Zeitschrift f. wiss. Theol. 1867, S. 186.

[2]) Hofstede, S. 110 fg. Luthardt, S. 72. Zahn: Studien u. Kritiken, 1866, S. 657. A. Harnack: Patr. Ap. I, 2, S. 113 f.

Briefen des Petrus und des Johannes notirt[1]). H. Lüdemann hat daher neuerdings auch aus jener schon ganz katholischen Heranziehung des Paulus auf eine, von dem IV, 27, 1 gekennzeichneten Presbyter verfasste, auch das Papiasbuch benutzende, aber weiterführende Traditionensammlung geschlossen (S. 546 fg.). Hinfällig erscheint aber fernerhin auch die Behauptung, die von Irenäus gleichfalls den „Aeltesten" und zwar „sämmtlichen, die noch in Asien mit dem Herrnjünger Johannes zusammen gewesen waren", auf die Rechnung geschriebene Meinung, Jesus sei 50 Jahre alt geworden (II, 22, 5), beweise Missverstand von Joh. 8, 56. 57[2]). Aber wenn auch Irenäus auf diese Stelle hinweist (II, 22, 6), sei es nun, dass er Jesu nur die aetas senior[3]), sei es, dass er speciell 40—50 Jahre ihm beilegt[4]), so beweist dies nur für Irenäus den Glauben an die Authentie des Evangeliums, für die Notiz Joh. 8, 57 aber ihr, von uns nicht bestrittenes, Beruhen auf einer, auch sonst constatirbaren und im vierten Evangelium verwertheten, johanneischen Tradition.

Ueber das einst von Aberle (Theol. Quartalschrift, 1864, S. 7 fg.) entdeckte directe Zeugniss des Papias für die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel Johannes schweigen wir hier ganz, nachdem der Herausgeber dieser Zeitschrift (1865, S. 76 fg. 1875, S. 269 fg.) und Overbeck (Jahrg. 1867, S. 63) das Nöthige gesagt haben.

---

1) Hilgenfeld: Einl. S. 58 fg. 61 fg.
2) Hofstede, S. 111. Luthardt, S. 72.
3) Luthardt, S. 223. Harnack, S. 112.
4) Steitz: Jahrb. f. deutsche Theol. 1861, S. 135 fg.

IV.

Der Neutestamentliche Jonathan,

von

Dr. H. Späth,
Pastor und Kircheninspektor in Breslau.

Ein Nachtrag zu Band XI, Seite 168—213; 309—343.

Vor elf Jahren habe ich die Hypothese aufgestellt und aus den Eigenthümlichkeiten des vierten Evangeliums zu begründen versucht, dass Nathanael kein Anderer sei als derjenige Jünger, welchen der Evangelist so geflissentlich Jesu am nächsten stellt, und selbst über Petrus erhebt, um für sein pneumatisches Evangelium die in Kleinasien höchste apostolische Autorität in Anspruch zu nehmen, der Apostel Johannes. Was seither in Bezug auf diesen Punkt zu Tage gefördert worden ist, erscheint mir ganz dazu angethan, mich in meiner Ansicht zu bestärken, wie ich denn auch bekennen darf, dass unbefangene weitere Prüfung das Wesentliche der Abhandlung vom Jahre 1868 mir als haltbar bestätigt hat. Ich freue mich nicht nur der Zustimmung, welche die Hypothese in der Theologisch Tijdschrift Jahrgang 1868, S. 653 f. gefunden, sondern mit Dank um der Sache willen auch der anerkennenden Berücksichtigung, welche Dr. Holtzmann im Schenkel'schen Bibellexikon IV, 295 ff. und III, 341 ihr hat zu Theil werden lassen, zumal da er einer ganzen Reihe von Prämissen meiner Hypothese seine volle Zustimmung gibt.

Aber auch die seither in die Oeffentlichkeit getretenen divergirenden Ansichten konnten meine Zuversicht nicht schwächen.

Volkmar versucht eine Lösung der Nathanaelfrage so zu sagen im Vorübergehen. In seiner Schrift von 1870 „Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis“ macht er S. 176 die Bemerkung: „Statt des bei Marcus neu hinzugewählten „„Zöllner““ Levi als Gotterlesenen oder auch des Erzzöllners Zachäus

(Luc. 19), der auch „„Sohn Abrahams““ genannt wird, erwählt er einen andern neu, „„Nathanael““, den Gottgegebenen, als Abbild des ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, in dem kein Falsch sei, diesen auch alsbald nach den drei Erstberufenen (Joh. 1, 46)!“ Und als Motiv gibt Volkmar an (ibid.): „Der Mann des absoluten Geistes hat den Geschmack verloren an dem altisraelitischen „„Zöllner““ -kreis. Eine solche Gesellschaft war für ihn und seine „„Gebildeten““ etwas zu gemischt, anstössig und anrüchig, gleichwie die Berührung mit stinkenden Aussätzigen.“ Es ist allerdings zuzugeben, dass der vierte Evangelist den Umgang Jesu mit Zöllnern und Sündern so wenig berührt als die Besessenen und die Aussätzigen. Allein daraus zu folgern, dass er an die Stelle des Zöllner-Apostels „oder auch des Erzzöllners Zachäus“ eine fingirte Persönlichkeit mit fingirtem, einigermassen entsprechendem Namen unter die ersten Jünger einreiht, ist etwas kühn. Die Beziehung des „Gottgegebenen“ auf Levi als einen „Gotterlesenen“ ist keine sich leicht und von selbst darbietende. Und die vorausgesetzte Absicht, den Zöllner aus der Reihe der Apostel zu entfernen, konnte der Evangelist auf viel einfachere Weise erreichen, indem er nämlich den Namen nicht erwähnte, wie er denn in der That mehrere der Zwölfe in dem ganzen Evangelium nicht erwähnt, darin sich gründlich von den Synoptikern unterscheidend. Auch wird man nicht wohl zugestehen können, dass bei der Volkmar'schen Deutung des Nathanael diese Berufungsscene eine andere Bedeutung habe als eine nebensächliche, während eine gründliche Betrachtung von selbst darauf führt, in der Berufung des Nathanael die Spitze der Berufungsscene überhaupt zu erblicken und die Motive zu ihrer Ausgestaltung in dem innersten Interesse des Evangeliums selbst zu suchen.

Diejenige Hypothese [1]), welche das Verdienst hat, zuerst darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass der Name Natha-

---

[1]) Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannes. Halle 1849, S. 271 f. und Die Evangelien, nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung, Leipzig 1854, S. 242—246.

nael nicht ein wirklicher Name, sondern die Verhüllung eines im Kreise der Zwölf-Apostel zu suchenden Namens sei, die Deutung auf den Apostel Matthäus hat Dr. Hilgenfeld fallen gelassen und mit einer neuen vertauscht. Mit gutem Grund; denn „wie sollte gerade der judenchristliche Evangelist im vierten Evangelium zu dieser Ehre gelangen und durch die Verheissung Cap. 1, 51. 52 sogar über alle andern Berufenen hinausgestellt werden?" (Holtzmann). Die Schrift Duae Viae [1]) gab Hilgenfeld Anlass, den Nathanael auf den nachgewählten Apostel Matthias zu deuten („ille propter nominis significationem [נתן אל] Matthiae in Judae proditoris locum substituto [Acta I, 23 sq.] respondere videtur"). „Diesen Apostolus suffectus wird der vierte Evangelist wohl, wie es nicht anders geschehen konnte, mit der Verschleierung seines Namens gleich von vorn herein in das Gefolge Jesu eingeführt (1, 46 f.), gleich anfangs zum Ersatze des Teufels unter den Zwölfen (6, 70) herbeigeholt haben" [2]). Es ist nicht zu leugnen: sicherer als bei Matthäus ist bei Matthias die Wortbedeutung eine mit der von Nathanael identische [3]); ebenso erklärt sich die Verhüllung des eigentlichen Namens ganz gut. Dagegen lässt sich nicht einsehen, wie Matthias dazu kommen soll, in der Berufungsscene des vierten Evangeliums einen so hervorragenden Platz einzunehmen und selbst den Petrus in den Hintergrund zu drängen. Und dieses Bedenken wird noch gewichtiger durch die Erwägung, dass das vierte Evangelium zwar die Zwölfzahl kennt und erwähnt, aber weit davon entfernt ist, Werth auf diese Zahl zu legen, und nicht einmal alle Mitglieder des Apostelkreises mit Namen aufführt. Mag Matthias immerhin in gnostischen Kreisen ein gewisses Ansehen genossen haben; dass das Gleiche auch in den kirchlichen Kreisen der Fall gewesen, ist bis jetzt nicht nachgewiesen. Dies aber wäre doch wohl die unerlässliche Voraussetzung, wenn dem Ersatzapostel eine so bedeutende Stellung im vierten Evan-

---

1) Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem rec. IV, 93—106.
2) Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie XI, S. 450.
3) Theologische Studien und Kritiken 1870, S. 723 f.

gelium vindicirt werden sollte. Was nŏch die Schrift Duae Viae betrifft, so mag es sein, dass dieselbe mit einiger Sicherheit dem zweiten Jahrhundert und der johanneischen Landeskirche zuzuschreiben ist. Aber wenn auch ganz präcis darin gesagt wäre, dass Nathanael Matthias sei, so würde dies doch keinerlei Gewicht haben. Eine Schrift, welche in das Apostelverzeichniss den Kephas aufnimmt als eine von Petrus gesonderte Person und beide als verschiedene Personen redend einführt, hat doch wohl keinen Anspruch darauf, uns über das Nathanaelgeheimniss aufzuklären.

In seinem Artikel über Nathanael[1]) wirft Dr. Holtzmann am Schluss die Vermuthung hin, es könnte sich der zuletzt berufene Nathanael schliesslich als ein Symbol des Paulinismus enthüllen. Er glaubt in Joh. 1, 51. 52 eine Hindeutung auf des Apostels Visionen, in V. 48 eine solche auf den angefochtenen Israeliten (cf. 2 Cor. 11. 22), in dem „ablehnenden, arg jüdisch klingenden Wort" V. 47 eine Kennzeichnung des aus jüdischem Vorurtheil zur christlichen Geistesfreiheit sich hindurchringenden Paulus finden zu dürfen. Der Gedanke ist lockend, und es liegt ihm etwas ganz Richtiges zu Grunde. Denn der Jünger, welcher in Nathanael gemeint ist, soll ganz sicher als ein solcher dargestellt werden, der sich den Banden jüdischer Beschränktheit gleich zu Anfang entwindet und berufen ist, ein freies, also paulusartiges Christenthum zu vertreten. Andrerseits jedoch ist wohl kaum in Abrede zu stellen, dass es seltsam wäre, wenn der Evangelist unter die ersten Jünger eine fingirte Gestalt aufnähme, welche keine weitere Bestimmung haben soll, als die Zukunft des Christenthums zu repräsentiren, und diese mit den andern realeren Apostelgestalten in Jesu Nachfolge stellte (cf. 2, 1. 11. 12). Ohnedem würde, was dieser fingirten Gestalt Petrus gegenüber zugetheilt wird, dem „andern Jünger", Johannes abgehen. Und wenn Dr. Holtzmann der Ansicht ist, dass ich mit dem arg jüdischen Wort in Nathanaels Munde: „was kann

[1]) Schenkel's Bibellexikon IV, 297.

aus Nazareth Gutes kommen?" kaum fertig werde, so glaube ich erwidern zu dürfen, dass Johannes, wie er nämlich im Sinn des Evangelisten lebt, genau in demselben Fall wie der erdichtete Paulus sich befindet. Denn es ist kein Grund vorhanden, warum der Evangelist nicht sollte den vorgeschrittensten Apostel, als welchen er jedenfalls den Johannes darstellen will, beim ersten Eintritt noch jüdischer Vorurtheile theilhaftig sein lassen. Das eben gehört zur geschichtlichen Vermittlung seines Johannesbildes.

Im Jahrgang 1873 dieser Zeitschrift[1]) findet sich ein Artikel über Nathanael mit der Bezeichnung: von O. L. in Schlesien. Ohne Hinweisung auf Holtzmann's Nathanael-Artikel, also vermuthlich ohne von dem letzteren angeregt zu sein, stellt der Verfasser dieselbe Ansicht auf mit der Steigerung, dass er die Nathanaelgestalt mit einer Reihe ganz persönlicher Züge des Apostels Paulus ausgestattet sein lässt. „Nathanael ist der Apostel Paulus" (S. 97). „In der Person des Nathanael hat der vierte Evangelist seine Schuld an den grossen Apostel abgetragen" (S. 98). Doch macht er, um einem Missverständniss vorzubeugen, die Beschränkung: „Nathanael soll nicht Paulus selber sein, als sei dieser schon von Jesus berufen und erst nachträglich hervorgetreten. Die Geschichte würde damit denn doch allzusehr auf den Kopf gestellt, so viel auch sonst der vierte Evangelist in dieser Beziehung sich gestattet. Nathanael ist vielmehr nur der Typus für den spätern Paulus, sein lebendiges Conterfei" (S. 102).

Was Wahres und Berechtigtes darin liegt, ist bereits oben anerkannt. Die Fassung aber, welche sich nicht mehr mit Holtzmann begnügt, in Nathanael „ein Symbol des Paulinismus" zu sehen, sondern ihn als ein „lebendiges Conterfei" des Paulus betrachtet, ist nicht eben eine Verbesserung zu nennen. Der Verfasser hat ganz Recht, wenn er urtheilt, es wäre die Geschichte allzusehr auf den Kopf gestellt, wenn Nathanael Paulus in Person sein sollte. Aber er scheint nicht zu fühlen,

---

[1]) Band XVI, S. 96—102.

dass dem Evangelisten eine nicht minder grosse Verleugnung alles geschichtlichen Sinnes, ja ein förmliches Spiel mit der Geschichte zugemuthet wird, wenn er den geschichtlichen Persönlichkeiten der ihm durch die christliche Tradition fest und unverrückbar gegebenen Apostel ganz bewusst und wohlerwogen das „Conterfei" einer Person zufügte, und so den Schein entstehen liesse, als wäre es eine in diesen Zusammenhang gehörige Person. Freies Schalten mit dem überlieferten Stoff und ein solches, dem Sachverhalt und der Tradition so direkt widersprechendes Erdichten von unmöglichen Dingen ist doch noch sehr zweierlei. So allen geschichtlichen Sinnes und alles historischen Gewissens baar ist bei aller Freiheit gegenüber der Ueberlieferung der vierte Evangelist nicht gewesen, und schon 19, 35 reicht hin zu bezeugen, dass es sich bei ihm nicht um eine reine Auflösung der geschichtlichen Ueberlieferung in phantastischen Dunst handelt. Gewiss handelt es sich dem Evangelisten um eine ideale Reconstruction der Geschichte, aber so, dass er den Glauben festhalten kann, was er darstelle, das sei in allem Wesentlichen wirkliche Geschichte. Denn er findet ja die Ueberlieferung in einem Process der Umgestaltung von ideellem Gesichtspunkte aus vor. In ihm einen Geist zu sehen, der jeden geschichtlichen Interesses baar ist und daher die Geschichte zum blossen Material herabsetzt, mit dem rücksichtslos geschaltet werden kann, dazu haben wir keine Berechtigung.

Schon diese Erwägung würde ausreichen, die so zuversichtlich hingestellte Deutung des Nathanael als „Conterfei" des Apostels Paulus als unhaltbar erscheinen zu lassen. Aber es kommt noch dazu, dass die Hindeutungen auf Paulus, welche in Joh. 1, 43—51 gefunden werden, theils sehr problematischer Natur, theils erzwungen sind.

Nathanael, der „Gottgegebene", soll eine Beziehung enthalten auf Saul, den „Erbetenen". Das wäre ja an sich möglich. Aber es tritt die Schwierigkeit ein, dass der Name Saul in der christlichen Tradition ganz dem Namen Paulus gewichen ist, dass also mit einem Faktor gerechnet würde, der der Erläuterung sehr bedürftig wäre. — Das Wort: „kann aus

Nazareth etwas Gutes kommen?" soll nicht undeutlich an Acta 22, 8 oder 26, 9 erinnern, die Geringschätzung Nazareths soll die Feindschaft gegen den Nazarener abspiegeln; es wird sogar für wohl möglich erklärt, dass der Evangelist die Abneigung des Nathanael-Paulus gegen Nazareth gebildet habe in Folge der Wahrnehmung, dass Paulus in seinen Briefen niemals die Benennung Nazarener oder von Nazareth gebraucht habe. — „Komm und sieh" soll darauf weisen, dass Saulus den Herrn sehen musste, um zu glauben (obgleich dasselbe Wort schon 1, 39 sich ohne derartige Beziehung findet). — Das Kommen des Nathanael zu Jesu soll seine Parallele haben an dem πορευομένῳ Acta 22, 6. 26, 12. 9, 3. — Den ἀληθῶς Ἰσραηλίτης bezieht der Verfasser auf das Geltendmachen des Paulus, dass auch er ein Israelit, aus Abrahams Samen, Benjamins Stamm sei, und die „bescheiden ablehnende" (?) Frage: „woher kennst du mich?" erklärt er für eine Umbildung des paulinischen „der ich nicht werth bin ein Apostel zu heissen". Und die Anspielung auf den Jakobstraum 1, 52 wird in Beziehung gesetzt zu den Gesichten und Offenbarungen des Paulus (2 Cor. 12). Das Willkürliche und zum Theil Gezwungene dieser Deutungen liegt auf der Hand; und ebenso kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das Paulus-Portrait urplötzlich und unvermittelt dasteht wie aus der Pistole geschossen und im vierten Evangelium keine weiteren Spuren zurücklässt. Hat sich der Verfasser auch klar gemacht, wie völlig zweckwidrig dieses Saulusphantom sich in die Berufungsscene hineindrängt, wie der Evangelist bei so bewusster Ausstaffirung desselben seinen Gewährsmann, den Apostel, „den Jesus lieb hatte", ganz in den Schatten stellen und gerade die Gelegenheit unbenützt lassen würde, wo er ihn in das hellste Licht stellen konnte?

Freilich muss nach des Verfassers Ansicht die Deutung, wonach der Abschnitt 1, 43—51 dem Gewährsmann des Evangelisten zu gute kommen könnte, jedenfalls unhaltbar sein: sie „scheitert rettungslos an dem ungenannten Jünger 1, 35 ff." (S. 97). Warum? Ist es denn das Axiom einer gesunden

Ansicht vom vierten Evangelium, dass dieser ungenannte Jünger nothwendig Johannes sein müsse? Es ist doch naiv, eine hergebrachte, völlig unbewiesene und unbeweisbare Meinung für das noli me tangere auszugeben, an dem jede abweichende Ansicht gemessen und, wenn damit unvereinbar, sofort für rettungslos verloren erklärt werden soll. Ich frage: welche bedeutsame Rolle spielt denn dieser namenlose Jünger neben Andreas? Und noch einmal: ist es denn wahrscheinlich, dass der Evangelist, welcher die Apostelberufungen und Apostelverzeichnisse der Synoptiker und der Acta sehr gut kennt, den Bruder des Johannes, welcher dort eine der ersten Stellen einnimmt, ganz übergeht? Viel eher hätte man das Recht, es als Postulat hinzustellen, dass, da dies nicht sein könne, eine Stelle gefunden werden müsse, an welcher dem Bruder des Johannes so gut sein Recht werde als dem Bruder des Petrus.

Ich versuche es nochmals, für die Deutung des Nathanael auf den Busenjünger einzutreten, indem ich auf Herbeiziehung alles dessen verzichte, was in meiner früheren Abhandlung von ferner liegenden, vielleicht den Widerspruch herausfordernden Gedankenreihen beigezogen war. Ich beschränke mich auf die Hauptmomente der Beweisführung.

Dass der vierte Evangelist in der synoptischen Tradition wohl bewandert ist und insbesondere die Apostelverzeichnisse kennt, darf wohl als anerkannt vorausgesetzt werden. Diese Tradition stellt er nicht kühl bei Seite, um etwas Anderes an die Stelle zu setzen, wie Manche ihn aufzufassen scheinen. Er lässt sie vielmehr in ihrem in der Gemeinde bereits anerkannten Werthe, verwerthet die wesentlichen Momente und schafft modificirend im Dienst seines Evangeliums neue Situationen, zugleich die Charaktere leise umgestaltend. Es ist ihm vor allem darum zu thun, dem Johannes als dem auserkorenen Augenzeugen, dem Vertrauten des Gottessohns und Träger des geistigen Evangeliums, die erste Stelle unter den Zwölfen und den Jüngern überhaupt anzuweisen. Er ist daher darauf aus, durch das ganze Evangelium den Johannes als den Jünger *κατ' ἐξοχὴν* darzustellen. Wie intensiv diese Absicht in dem zweiten Theile

des Evangeliums durchgeführt wird, habe ich Band XI, S. 182 bis 195 eingehend dargelegt. Es wäre seltsam, wenn das erste Auftreten des Gottessohnes und sein Erwählen der Jünger so gar keine Spur dieser Bevorzugung enthalten sollte, während ja gerade auf das Schauen der Erweisungen der Gottessohnschaft so sehr der Nachdruck gelegt wird, also der Eintritt des berufensten Augenzeugen eine grundlegende Wichtigkeit haben muss (vgl. 1, 14. 1, 51. 52. 2, 11. 1 Joh. 1, 1. 2). Wenn aber der ungenannte Jünger 1, 37—39 Johannes sein soll, so tritt gerade das Umgekehrte ein: der Hauptjünger steht da als namenlose Nebenfigur, während ein Petrus seinen Ehrennamen empfängt und ein anderer Jünger mit noch grösserer Aufmerksamkeit von dem erschienenen Gottessohn empfangen und noch ehrenvoller begrüsst wird. Sollte so der Evangelist zu Werke gegangen sein, so zweckwidrig, bloss um den grossen Ungenannten mit Andreas die zweifelhafte Ehre des frühesten Kommens zu Jesu theilen zu lassen? Das glaube, wer's glauben kann.

Die Sache steht vielmehr so. Der Evangelist geht aus von der traditionellen Vorstellung, dass die zwei Brüderpaare Andreas und Simon, Jakobus und Johannes zu gleicher Zeit berufen worden und in die Nachfolge eingetreten seien. Er glaubt die Ueberlieferung nicht zu stören, wenn er eine allererste Begegnung in Scene setzt, welche ihm Raum gewährt, die vornehmsten Jünger unter Hinweis auf ihre geistige Bedeutung in die evangelische Geschichte einzuführen. Er nimmt die fünf Apostel, welche in sämmtlichen Apostelverzeichnissen voranstehen, aber er gestaltet die Scene so, dass Jakobus in demselben Mass zurücktritt, als Johannes vorantreten soll, indem er beide von einander trennt und den Jakobus namenlos dem Andreas beiordnet. Eine Coordination mit dem judaistischen Jakobus, dem Donnersohn, verträgt der Johannes des vierten Evangelisten nicht mehr; sie wäre auch für die überlegene Stellung, die er ihm zu dem Apostelfürsten geben will, ein unübersteigliches Hinderniss. Um aber an Stelle des ignorirten Bruderbandes etwas Anderes zu setzen, rückt Philippus, der

fünfte im Apostelverzeichniss, in des Jakobus Stelle ein und tritt zu Johannes in ein paralleles Verhältniss wie Andreas zu Petrus. Und zu dieser Substitution hat wohl nicht bloss die Stellung des Philippus in den Apostelverzeichnissen als Fünfter beigetragen, sondern wohl mehr noch das hohe Ansehen, in welchem der Apostel Philippus als Mitarbeiter des Johannes in den kleinasiatischen Gegenden stand, ob mit Grund oder ohne Grund, können wir unentschieden lassen, genug, dass der Evangelist in der Tradition den Philippus dem Johannes in seiner Heimath nahe gerückt vorfand. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, dass dem Evangelisten vor allem Luk. 6, 14 vorschwebte. Hier tritt voran Simon, „ὃν καὶ ὠνόμασε Πέτρον", und als sein Begleiter der Bruder Andreas. Dann folgen Jakobus und Johannes, aber ohne dass sie als Brüder bezeichnet wären, was schwerlich zufällig ist; endlich kommt, unmittelbar hinter Johannes, Philippus. Aber indem sich der vierte Evangelist so an Lukas anschliesst, wird doch die ganze Physiognomie bei ihm eine neue und eigenthümliche. Andreas und der namenlose Jünger (Jakobus) treten in den Hintergrund, durchaus voran treten Simon und Nathanael, der gottgegebene Busenjünger; ein Gegenstück zu den beiden Jüngern des Täufers bildet Philippus, als vertrauter jedoch untergeordneter Genosse des Hauptjüngers.

Die Zurückstellung des Jakobus, Bruders des Johannes, finden wir schon angebahnt in der Apostelgeschichte. Neben einander, wenn auch unter Vorantritt des Petrus, stehen da bereits bei Lebzeiten des andern Zebedäussohnes Petrus und Johannes, cf. Cap. 3 und 4; 8, 14—17. Jakobus, der Zebedäussohn, tritt schon 12, 1. 2 vom irdischen Schauplatz ab und ein anderer Jakobus, „der Bruder des Herrn", tritt an die Spitze der Gemeinde in Jerusalem (Acta 15, 13. Gal. 1, 19. 2, 9 f.). Und wenn der Evangelist 7, 5 so geflissentlich hervorhebt, dass selbst Jesu Brüder nicht an ihn glaubten, so dürfte anzunehmen sein, dass sie in schärfsten Gegensatz gegen denjenigen Jünger und Busenfreund gestellt werden sollen, welchem der Sterbende noch seine Mutter anvertraut (19, 26).

Um die Anlage der Scene der ersten Begegnung mit den Celebritäten der Zwölfe recht zu verstehen, müssen wir achten auf die Zeitvertheilung, welche der Evangelist auch sonst dazu verwendet, um als Wegweiser seiner Gedankenbeziehungen zu dienen. Drei Tage, die unmittelbar aufeinander folgen, sind es, die dem Zeugniss des Täufers gewidmet sind und so das Auftreten Jesu selbst einleiten. 1, 19—28 legt er officielles Zeugniss ab gegen die Vertreter des jüdischen Volkes von dem ihm selbst noch Unbekannten; V. 29—34 beschreibt sein zweites Tagewerk, nämlich auf die Person Jesu hinzuweisen als auf die ihm durch Herabkunft des heiligen Geistes göttlich bezeugte. Sein drittes und letztes Tagewerk von Bedeutung, nach welchem er nur noch zu bekennen hat, dass er abnehmen müsse, weil ein Anderer zunimmt (3, 30), besteht in der Hinweisung seiner Jünger auf das Lamm Gottes, womit der Uebergang gewonnen ist zu der Schilderung des Auftretens Jesu selbst (1, 35—39).

Das erste Auftreten des Sohnes Gottes verläuft ebenso in drei Tagen und Tagewerken. Am ersten Tage „findet" der eine der beiden Johannesjünger seinen Bruder, d. h. die göttliche Vorsehung führt Jesu den ersten Hauptjünger in der Person des Simon zu und der mit göttlichem Wissen Ausgestattete, der wohl wusste, was im Menschen war (2, 25. 1, 49), begrüsst ihn wie einen längst Gekannten und erwählt ihn, indem er ihm den Ehrennamen Kephas gibt, was bedeutet „Felsenmann". Am zweiten Tage tritt er die Reise an nach dem ersten Schauplatz seiner Thätigkeit und am Vorabend der erstmaligen Offenbarung seiner Herrlichkeit „findet" er selbst den Philippus und beruft ihn als einen ihm von Gott Gegebenen in seine Nachfolge. Das aber ist nur das Vorspiel und die vermittelnde Einleitung zu dem eigentlichen Ereigniss des zweiten Tages, dem Eintritt der eigentlichen Perle unter den Jüngern. Der von Philippus Gefundene wird so deutlich als möglich als das eigentliche Gottesgeschenk bezeichnet, das dem Gottessohn und König Israels aus Israel zu Theil werden soll, als der Jünger, welcher durch Reinheit des Herzens und offenes Auge befähigt ist, die grossen Offenbarungen zu verstehen und ihr Zeuge zu werden,

mehr denn die Andern. Dieser „andere Tag" ist beschrieben Vers 43—51. Und nun, nachdem in der Sammlung der Hauptjünger die Vorbereitung getroffen ist, damit seine Herrlichkeit sich offenbare, folgt „der Anfang der Zeichen", das Eröffnungswunder, auf der symbolisch zu deutenden Hochzeit 2, 1—11.

Hilgenfeld glaubt Baur nicht Recht geben zu können, der ebenfalls mit Vers 41 einen neuen Tag beginnen will, weil jede Andeutung eines neuen Tages fehle, und sieht einen einfachen Ausweg darin, „die zehnte Stunde (ὥρα ἦν ὡς δεκάτη V. 40) nicht auf den vorher erzählten Zutritt der beiden Jünger zu Jesu, sondern auf den sogleich nachher erzählten Vorfall zu beziehen, dass Andreas seinen Bruder Simon fand" [1]. Dieser Ausweg wäre allerdings offen, wenn auf die Zeitbestimmung unmittelbar die Erzählung des Findens folgte. Das ist jedoch nicht der Fall, vielmehr tritt die Erklärung dazwischen, wer der eine der beiden Johannesjünger gewesen sei (V. 41). Ungezwungen ist nur die Deutung, dass die zehnte Stunde den Zeitpunkt bezeichnen soll, wann die Beiden in Jesu Quartier kamen, also mit ihm vertraulich verkehren konnten. Aehnlich gibt der Evangelist eine Zeitbestimmung 5, 9 und 6, 4, auch 9, 14. Nimmt man die Zeitbestimmung so, so wird der Einwand hinfällig, es fehle jede Andeutung, dass mit Vers 40 ein neuer Tag beginne. Vielmehr ist eben diese Zeitbestimmung selbst die Andeutung. Die Jünger kommen mit Jesu in sein Quartier um die zehnte Stunde, also gegen Abend und „bleiben bei ihm" den Rest des Tages. Damit ist ihre Tagesarbeit geschlossen. Was also weiter erzählt wird, das kann nur auf einen neuen Tag kommen. Am ersten Tage ihres Zusammentreffens mit Jesu wohnen sie sich bei ihm so zu sagen ein, am darauf folgenden kommt es zum Suchen und Finden eines Genossen.

Tritt die Steigerung schon in der Zeitvertheilung hervor, so ist dies noch mehr der Fall in der Art der Berufung.

Die beiden Johannesjünger kommen auf das Zeugniss ihres

---

[1]) Die Evangelien (Leipzig 1854) S. 243.

Meisters hin erst auf Probe, sie haben von Jesu selbst noch keinen Eindruck empfangen; sie finden aber in ihm im Verkehr an jenem Tage den Messias. Und er nimmt sie an, lässt sie an sich kommen. Nichts berechtigt zu der Vermuthung, dass der Evangelist auf dieses erste Jüngerpaar einen besonderen Werth lege und etwa ihr Kommen zu Jesu als das allererste besonders betone. Im Gegentheil muss auffallen, dass er die beiden zuerst nicht mit Namen bezeichnet (V. 35) und erst nachher den Namen des Einen nachholt, während der Andere namenlos bleibt. Andreas wird nur genannt, weil er die Vermittlung bildet für das Herankommen seines Bruders Simon. Von dem Andern hat schon Theodor von Mopsuestia vermuthet, dass er dem Evangelisten nicht von Bedeutung erschienen sei, wie er denn auch nichts weiter von ihm zu erzählen wisse. Dies ist relativ richtig. Die Namenlosigkeit soll ihn als Nebenperson erscheinen lassen, aber zugleich von dem Verwandtschaftsbande zwischen Jakobus und Johannes ablenken [1]).

Von einer förmlichen Berufung der beiden ersten Jünger seitens Jesu kann man eigentlich nicht reden. Sie kommen und werden angenommen; freilich als solche, die in Jesu den „Messias" (V. 42) sehen, womit wohl das Kleben an jüdischen Beschränktheiten ausgedrückt werden soll. Anders ist es mit Simon. Er wird vermöge der Namengebung förmlich berufen, und ist auch im vierten Evangelium der Erstberufene (*πρῶτον*, V. 42), im vollen Sinn, nur freilich nicht der Apostel des unbestrittenen Primats, wie bei den Synoptikern. Jesus heftet

[1]) Wollte jemand daraus, dass 18, 15 neben Petrus von einem „andern Jünger" die Rede ist, welcher augenscheinlich Johannes sein soll, folgern, dass auch der ungenannte Jünger 1, 36—39 kein anderer sein könne, so würde er sich grosser Oberflächlichkeit schuldig machen. Denn die Lage der Dinge ist an beiden Stellen eine ganz verschiedene. In 1, 37—39 wird der Jünger nicht mit Namen genannt, ohne dass irgend etwas erzählt wäre, das ihn charakterisirte, 18, 15 aber wird die Nennung des Namens umgangen, jedoch der Jünger so charakteristisch bezeichnet, dass man leicht sehen muss, hier handle es sich um eine ganz andere Art von Anonymität.

seinen Blick auf ihn (ἐμβλέψας) und schon hiedurch ist die Berufung des Simon als eine besonders bedeutsame gezeichnet. Die Nennung seines Vollnamens aber (σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ) seitens Jesu zeichnet ihn als einen von denen, die der Vater dem Sohne gegeben hat und die der Sohn auch längst als solche kennt (6, 39. 10, 29. 17, 2. 6. 9. 11. 24; vgl. 10, 3. 14. 15). Es ist nicht bloss das wunderbare, gottgleiche Sehen und Kennen, was in dieser Anzeige seines Namens liegt, sondern auch die innige Beziehung, in welcher der Gottessohn zu dem Neuhinzugetretenen steht. Aber Simon wird noch ausserdem durch eine Namengebung ausgezeichnet: „Du wirst Kephas genannt werden". In diesem Zunamen, welcher sicher im Sinn des Evangelisten nicht ein bloss vorausgesagter, sondern ein von Jesu selbst gegebener sein soll, wird einerseits die hervorragende Stellung anerkannt, zu welcher der Begrüsste berufen ist; andrerseits jedoch ist Grund zu der Annahme, dass das Futurum (κληθήσῃ) emphatisch zu nehmen sei. Von Petrus wird im vierten Evangelium seine Schwäche und Uebereilung so stark und wiederholt hervorgehoben, dass man dem Evangelisten den Gedanken wohl zuschreiben darf, bis jetzt freilich sei Simon noch kein Felsenmann, er werde es aber später werden.

Die Berufung des Nathanael überbietet schon dadurch die des Petrus, dass ein solches Aber nicht daranhängt. Sie trägt jedoch ohnedem in allen ihren Zügen den Charakter der Ueberlegenheit.

Philippus, welcher den Nathanael „findet", ist selbst von Jesu „gefunden" und in seine Nachfolge durch ausdrückliche Aufforderung berufen. Es ist dies eine Steigerung gegenüber dem Finden des Andreas, der nicht direkt von Jesu zur Nachfolge aufgefordert wird; denn Philippus erscheint dadurch als ein Erwählter in höherem Masse (cf. 15, 16). So wird also auch der durch ihn Herbeigeführte im Vergleich zu Petrus ein Höherer sein. Und dies bestätigt sich durch den Hergang der Berufung. Zwar erscheint der Genosse, welchen Philippus einladet, und der wohl auch Bethsaida, der Stadt des Andreas

und Petrus, wohin der vierte Evangelist den Fischzug Luk. 5, 1—11 zu verlegen scheint, angehörig zu denken ist, zunächst noch mit landläufigem jüdischem Vorurtheil behaftet (V. 47), wie denn auch Philippus ihm nichts zur Einladung sagen kann, was über die jüdischen Erwartungen hinausginge (V. 46). Aber trotz des noch anhaftenden Mangels wird dem Nahenden ein herrliches Zeugniss der Anerkennung zu Theil. Er ist ein Israelit, der den Namen im vollen Masse verdient, in dem Sinne, wie Paulus ihn versteht, Gal. 3, 29. Röm. 2, 29. 9, 6. Gal. 6. 16 (1 Cor. 10, 18), und wie der Evangelist selbst ihn durch Jesu Mund erklärt 8, 33—47. Nathanael ist ein Israelit im geistigen Sinne, ein Kind Gottes, also ein Auserwählter. Er ist das Gegentheil dessen, was Jesus den Juden vorzuwerfen hat. Gerade diese Gedankenbeziehung scheint im Evangelisten lebendig zu sein, wenn er anfügt: ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι (V. 48). Aus 8, 42 ff. geht hervor, dass es der Lügengeist ist, der vor allem an den Juden gerügt wird. Die Offenheit für die Wahrheit, für das Wort, welches vom Vater kommt, ist der Vorzug, der an Nathanael vor allem hervortritt. Er soll ja der Hauptzeuge der Wahrheit sein.

Als den auserwählten Wahrheitszeugen zeichnet ihn nun Jesus durch die Erklärung aus, dass er ihn schon vor seinem Erscheinen im Auge gehabt und ihn von aussen und von innen gekannt habe, natürlich als einen von denen, welche ihm der Vater gegeben hat. Und es ist bei dem starken Zug zum Symbolisiren, der überall im vierten Evangelium zu Tage tritt, nicht unwahrscheinlich, dass der Feigenbaum, unter welchem Jesus ihn schon vor seinem Herzukommen im Auge gehabt haben will, eine Hinweisung auf das unfruchtbare Judenthum sein soll, aus dem auch dieser Nathanael erst sich herauszuarbeiten hat.

Nathanael beweist aber sofort, dass er allerdings für göttliche Offenbarung ein offenes Herz und offenes Auge hat. Er bricht sofort in ein Bekenntniss aus (V. 50), welches Petrus erst 6, 69 nachholt. Er erkennt den, welcher von Gott gekommen ist, und versteht seine Sprache (cf. 8, 43). Und nachdem

schon eine so geringfügige Erweisung des Gottessohnes, wie das enthüllende Wort vom Feigenbaum, ihn zum erkenntnissvollen Glauben geführt hat, wird ihm sofort die Berechtigung, dass er Grösseres schauen werde. Ja eben ihm (*αὐτῷ*, nicht *αὐτοῖς*, V. 52) gilt in erster Linie die Zusage, dass die neueingetretenen Jünger die augenfälligsten Zeugnisse der Verbindung des Menschensohnes mit dem Vater im Himmel, also der vollsten Gottesoffenbarung schauen werden.

Dass es sich hier um eine Steigerung handelt, ist klar. In der Scene mit Nathanael spitzt sich die ganze Berufungsscene zu. Dieser erscheint als der, zu dessen Berufung alles Vorangehende nur die Vorbereitung und Einleitung bildete. Der fünfte und letzte Berufene kann daher kein Anderer sein als der Jünger, welcher dem Petrus nicht nur ebenbürtig zur Seite tritt, sondern förmlich den Rang abläuft 20, 3—8.

Aber es gilt noch, dem Nathanael-Namen unsre Aufmerksamkeit zu schenken. Er kommt im ganzen Evangelium nicht mehr vor, während ihn der Evangelist in dieser Berufungsscene in fünf Versen fünfmal gebraucht. Da er auch sonst in den Verzeichnissen der Apostel nicht vorkommt[1], so ist mit Sicherheit anzunehmen, dass wir es nicht mit einem in der kirchlichen Ueberlieferung bereits gegebenen, eigentlichen Namen zu thun haben, sondern dass der Evangelist ihn für die von ihm gezeichnete Persönlichkeit förmlich geschaffen hat. Dann aber ist selbstverständlich, dass der Name symbolische Bedeutung haben und mit dem eigentlichen Namen des dadurch Bezeichneten in deutlich erkennbarer Beziehung stehen muss. Dies trifft nun im vollsten Masse zu, wenn wir unter dem fremdartig uns anschauenden Namen den Apostel Johannes finden wollen, worauf alles Bisherige uns hingeführt hat, und wodurch nicht allein die Scene des Eintritts der Hauptjünger in Jesu Nachfolge, sondern auch die geheimnissvolle Behandlung des „Busenjüngers" (13, 23) erst recht verständlich wird.

Er wird auch in diesem verhüllenden Namen fast mit sei-

---

[1]) Von 21, 2 wird am Schluss die Rede sein.

nem Eigennamen genannt, da Johannes und Nathanael das Gleiche bedeuten: Gott hat gegeben. Schon diese Wortbedeutung des Namens konnte den Evangelisten veranlassen, den Namen Johannes in die gleichbedeutende Bezeichnung Nathanael umzusetzen und dadurch anzudeuten, wie Johannes schon in seinem Namen das Zeichen der göttlichen Bestimmung getragen habe, derjenige zu sein, welchen der Vater vor allen andern dem Sohne „gegeben" hat (vgl. 6, 39. 10, 29. 17, 2. 6. 9. 11. 24). Schon in dieser Symbolik ist Johannes als der nächste und vertrauteste Jünger bezeichnet. Es ist aber guter Grund vorhanden zu der Annahme, dass der Evangelist bei dem Namen Nathanael noch eine typische Beziehung ins Auge fasste. Nethaneel ist ein in den Schriften des A. T. nicht selten vorkommender Name (cf. 1 Chron. 2, 14. 15, 24. 24, 6. 2 Chron. 17, 7. 35, 9. Esra 10, 22. Neh. 12, 21. 36) und schon in den LXX ist die Form gräcisirt und lautet, wie der Evangelist schreibt, *Ναθαναήλ*. Einem Schriftsteller, der im A. T. sich so wohlbewandert zeigt, konnte, wenn er einmal den Namen Johannes in den gleichwerthigen Nathanael umgesetzt hatte, es nicht wohl entgehen, dass 1 Chron. 2, 14 als der vierte Bruder des David ein Nathanael aufgeführt wird. Wenn er nun an 1 Sam. 16, 10 dachte, so ergab sich von selbst der Gedanke an einen anders gearteten ATlichen Nathanael, an den Busenfreund Davids, Jonathan, an den, welcher David lieb hatte wie sein eigen Herz, 1 Sam. 18, 1. 3. Auch dieser war ja ein „Gottgegebener" für David und der geistige Bruder, während ihm die leiblichen Brüder ferne standen. Diese ATliche Parallele ist nicht ein bodenloser Einfall, sondern es gibt für sie in dem Wort des Nathanael, das ihn als den Sohn Gottes bekennt, einen festen Anhaltspunkt. Er erkennt ihn zugleich an als den von Gott zum K ö n i g I s r a e l s Bestimmten. Dieser Ausdruck ist höchst auffallend, zumal im vierten Evangelium, und kann in keinem Fall in dem gemeinen Sinn von 18, 33 verstanden werden, zumal unmittelbar nach dem Bekenntniss der Gottessohnschaft (vgl. 10, 34—36). Aber wenn er Israels König in dem höheren Sinn genannt wird wie 12, 14. 15. 16, so erklärt

sich diese Bezeichnung erst recht, wenn wir an den Ausspruch des Jonathan (1 Sam. 23, 17) denken: „Du wirst König werden über Israel, so will ich der Nächste um dich sein.“ Der NTliche Jonathan, für den der ATliche der Typus ist, wie David für den wahren König Israels, begrüsst seinen königlichen Busenfreund, ihm sich ohne Falsch und ohne Rückhalt hingebend. Das Verhältniss der Freundschaft, im Gegensatz zum Knechtsstande, welches 15, 14. 15 den Jüngern überhaupt gilt, ist somit in der Person des Busenjüngers (13, 25) gleich bei seinem Eintritt in die Nachfolge vorbildlich für alle dargestellt. Erst diese Erkenntniss macht das Bild des Jüngers, den Jesus lieb hatte, vollständig.

Wer den Anhang Cap. 21 von dem Evangelisten selbst herstammen lässt, der kann diese ganze Erörterung nur haltlos finden. Denn 21, 2 wird Nathanael neben den Söhnen des Zebedäus als Jünger aufgeführt und offenbar der Name Nathanael als förmlicher Eigennamen gebraucht, ja von ihm noch zu näherer Bestimmung ausgesagt, er sei von Kana in Galiläa gewesen. Sowohl der Gebrauch des bei den Synoptikern nicht vorkommenden Namens, als auch diese nähere Bezeichnung sind keine günstigen Zeichen für den Anhang; sie machen ganz den Eindruck, dass ihre Quelle nichts ist als die unverstandenen und falsch benützten Angaben des vierten Evangeliums, das einen Zusatz erfahren soll, einen Zusatz von fast apokryphischer Art (cf. 21, 25, auch V. 11). Die Gründe, warum der Anhang nicht von dem Evangelisten selbst herrühren kann, hat Scholten bündig und schlagend dargelegt (Das Evangelium nach Johannes, übersetzt von H. Lang, 1867). Ich darf mich darauf berufen. Nur zwei Punkte möchte ich zufügen. Wer das 20. Capitel aufmerksam betrachtet, wird darin drei Erscheinungen des Auferstandenen finden, welche zu einander in einem Verhältniss der Steigerung stehen, nämlich 11—18, 19—23 und 24—29. Wenn nun 21, 14 gesagt wird, die nachträglich erzählte Erscheinung sei die dritte, welche seinen Jüngern zu Theil geworden sei, so scheint mir klar zu sein, dass so nur zählen kann, wer von der Struktur des 20. Capitels keine Ahnung hat. Sodann aber ist der durchschlagende

Grund gegen die Identität des Schriftstellers der offenbare Zweck des Anhangs. Es handelt sich ja um nichts Anderes als um eine Restitution des Petrus in seinen Primat und Oberhirtenberuf. Er ist's, dem nach dem Hingang des Herrn von diesem selbst die Pflege und Leitung der Gläubigen in singulärer Weise zugesprochen wird, nachdem das Bekenntniss seiner Liebe nicht minder vollwichtig erfunden ist als die Liebe des Jüngers, „welchen Jesus lieb hatte", sondern eher noch vollwichtiger (V. 15 ff.). Er hat vor diesem sogar den Zeugentod voraus (V. 18 f.), zu dem er geradezu berufen wird (V. 22), während dem „andern Jünger" nur der zweifelhafte Vorzug bleibt, dass er länger bleiben soll, also den Petrus überlebt, jedoch nicht so, dass er die Zukunft des Herrn erleben sollte. Eine solche Verherrlichung des Petrus auf Kosten des Johannes kann selbst, abgesehen von dem nicht abzulösenden Schlusswort mit seiner Ueberschwänglichkeit (vgl. dagegen 20, 30. 31. 19, 35), von dem geistvollen Evangelisten, welcher Petrus hinter den Busenjünger zurückstellt, und ihn so absichtlich und augenscheinlich seines Primats entkleidet, nicht stammen. Ist es aber so, so verliert 21, 2 seine Beweiskraft gegen unsere Deutung des Nathanaelnamens. Wir haben gerade in dem Anhang das frühe Zeugniss, wie bald die feine Symbolik des Evangelisten nicht mehr verstanden worden ist. Und die Schrift Duae Viae, welche Hilgenfeld noch dem zweiten Jahrhundert zuweist, zeigt dann weiter, wie zwar der Eindruck vom vierten Evangelium geblieben ist, dass dem Johannes der Primat gebühre, wie aber Nathanael einen Platz im Apostelcollegium neben dem Zebedäussohne (wie im Anhang) einnimmt und Simon sogar in zwei Personen auseinandergeht[1]).

Gerade der Anhang gibt auch Aufschluss über das Bedürfniss, das vergeistigte Evangelium einer neuen Autorität zu unterstellen. Der Name des Petrus deckt die katholisirende Richtung,

---

[1]) Der Eingang lautet: „*Χαίρετε, υἱοὶ καὶ θυγατέρες, ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἰωάννης καὶ Ματθαῖος καὶ Πέτρος καὶ Ἀνδρέας καὶ Φίλιππος καὶ Σίμων καὶ Ἰάκωβος καὶ Ναθαναὴλ καὶ Θωμᾶς καὶ Κηφᾶς καὶ Βαρθολομαῖος καὶ Ἰούδας Ἰακώβου.*" Hilgenfeld: N. Test. IV, 95 u. s. w.

welche vor allem das Princip der Autorität und der Ueberlieferung festhält. Eine Auffassung des Evangeliums in dem freien Geiste einer besonnenen, das kirchliche Mass nicht überschreitenden Gnosis musste sich einen andern Namen suchen, der in der Kirche zur Empfehlung dienen konnte. Hiefür bot sich in Kleinasien kein gewichtigerer und passenderer als der des Johannes. Wir dürfen annehmen, dass eine auf den Schultern des Apostels Paulus stehende Richtung auf diesen grosse Stücke hielt und seine Person wie seine Schriften hochschätzte. Aber zum Gewährsmann für ein Evangelium eignete sich derjenige Apostel nicht, welcher nicht mit Jesu gewandelt hatte. Und war nun der Begründer des vom Judenthum gelösten Christenthums in den judenchristlichen Kreisen Kleinasiens ein Gegenstand des Hasses und Abscheus, wie wir dies aus der Apokalypse sehen, so verbot es sich von selbst, auf den verketzerten Mann auch nur hinzuweisen. Aber eine andere Persönlichkeit bot sich dar. Der Apostel Johannes genoss in Kleinasien, der Heimath des vierten Evangeliums, ein gefeiertes Andenken, und je mehr gerade die judenchristliche Partei sich auf ihn stützte, um so mehr erhielt auch die freiere Richtung den Antrieb, seine Autorität für sich geltend zu machen, womit unwillkürlich sich das Bestreben verband, sein Bild zu vergeistigen. So erklärt sich denn in der That in der Sage das Bild des Johannes, der, gleichwie Petrus mit der Zeit paulinisirt wird, endlich zu einer Höhe hinaufrückt, auf welcher er die einst von Petrus und Paulus vertretenen Gegensätzen hinter sich lässt. Dies war freilich nicht ein überall vor sich gehender Process. Denn während das vierte Evangelium dieser Intention mit aller Energie huldigt, ignoriren die paulinisirenden Ignatiusbriefe in allen Recensionen den Apostel Johannes völlig. Sicher aber hatte eine Richtung, welche es verstand, das Andenken des strengen Vertreters des Judenchristenthums umzubiegen und sein Bild so zu vergeistigen, dass er zum Vorbild eines die Höhe der Gnosis erstrebenden Christen wird, die Zukunft für sich, und die frühe allgemeine Anerkennung des vierten Evangeliums ist dafür Zeugniss.

V.

P. Sulpicius P. F. Quirinius

von

Dr. phil. **Rudolf Hilgenfeld** in Jena.

P. Sulpicius P. F. Quirinius war zwar kein Mann vom ältesten Adel, — er stammte nicht aus der altpatricischen Familie der Sulpicier — er hat sich aber in den ersten Zeiten des römischen Kaiserthums gewaltig emporgeschwungen, hat die höchsten Aemter unter dem Kaiser Augustus bekleidet, hat glückliche, nicht unbedeutende Kriege gegen uncivilisirte Völker geführt, trat durch seine Heirat sogar dem kaiserlichen Hause nahe, und starb hochgeehrt unter Tiber's Regierung im Jahre 774 der Stadt Rom (21 aer. Dionys). Sein Name ist sogar in das Neue Testament gekommen und hat da (Lukas, Ev. II, 2) den Theologen viel Kopfzerbrechen gemacht.

Das Leben dieses Mannes, bei dessen Beschreibung manche schwierige Streitfrage zu entscheiden ist, möchte ich in dem Folgenden zusammenhängend beschreiben. Denn Th. Mommsen, der in Philologie, Geschichte, Jurisprudenz so hervorragende Gelehrte, der auf diesen drei Gebieten so ausserordentliche und allgemein anerkannte Leistungen hervorgebracht hat, scheint mir in dieser Lebensbeschreibung, die er, „Res gestae Divi Augusti“, 1865, von Seite 111 ab giebt, das Richtige doch einige Male nicht getroffen zu haben.

Also P. Sulpicius P. F. Quirinius war im 742. Jahre der Stadt (12 v. Chr.) Consul, sein Geburtsjahr fällt daher vor 700 der Stadt (54 v. Chr.). Denn die Lex Villia annalis, welche festsetzte, dass niemand vor dem 43. Lebensjahre das Consulat erlangen dürfe, war noch in Geltung. Er war bei Lanuvium geboren, stammte aber nicht aus dem altadligen Geschlechte der Sulpicier [1]).

[1]) Tacitus, ann. III, 48 Nihil ad veterem et patriciam Sulpiciorum familiam Quirinius pertinuit.

Ueber seine Kindheit ist uns nichts bekannt. Sein Mannesalter fällt schon gänzlich in die Zeit der befestigten Monarchie. Nachdem Quirinius die curulischen Aemter der Reihe nach durchlaufen [1]) und sich als ein tüchtiger Soldat bewährt hatte, bekam er von Augustus das Consulat, erst als College des M. Valerius M. F. Messalla Barbatus, nach dessen Tode der bekannte Dichter C. Valgius Rufus, der Freund des Horaz, sein Amtsgenosse wurde [2]). Nach Tacitus, ann. III, 48 und Strabo, XII, 6, §§ 3, 4, 5 besiegte er als Consular die Homonaden, ein Gebirgsvolk, das im Tauros zwischen Pisidien und Kilikien hauste, und dafür wurden ihm die Ornamenta triumphalia zuerkannt. Als Proconsul consularis verwaltete er die Provinz Asien oder Afrika, jedoch nicht vor dem Jahre 747 d. St. (7 v. Chr.), da nach Cassius Dio (53, 14, § 2) ein Zeitraum von mindestens fünf Jahren zwischen dem Consulate und der Verwaltung einer dieser beiden Provinzen verstreichen musste. Als der Enkel des Augustus, der Prinz Gaius, Armenien in seine Gewalt gebracht hatte, wurde er ihm, gewiss erst nachdem M. Lollius 755 d. St. (2 n. Chr.) gestorben war [3]), als Rector (Gouverneur) beigegeben, bei welcher Gelegenheit er auch dem damals auf Rhodos in der Verbannung lebenden Tiberius, dem nachmaligen Kaiser, sich gefällig erwies. So viel Quirinius aber an Ehren und Würden erreicht hat, so wenig Glück hatte er in seiner Ehe. Er heiratete nämlich die Lepida, nachdem deren früherer Verlobter, der Prinz Lucius 755 d. St. (2 n. Chr.) gestorben war, musste jedoch nach kurzer Zeit seine Frau verstossen, wie Tacitus, ann. III, 22. 23, und Suetonius, Tiber. 49 berichten. Als der Prinz Gaius einer bei Artagira empfangenen Wunde in Limyra (Lykien) im Februar 757 d. St. (4 n. Chr.) erlegen war, wurde Quirinius 759 d. St.

---

[1]) Josephus, Antiquitates XVIII, 1, § 1: *Κυρήνιος δέ, τῶν εἰς τὴν βουλὴν συναγομένων ἀνήρ, τάς τε ἄλλας ἀρχὰς ἐπιτετελεκὼς καὶ διὰ πασῶν ὁδεύσας ὕπατος γενέσθαι, τά τε ἄλλα ἀξιώματι μέγας.*

[2]) Cassius Dio, 54, 28. § 2, Orelli-Henzen 3693, P. Sulpicio. Quirinio. C. Valgio. cos. Fasti Praenestini, 6. März, 28. April.

[3]) Nipperdey, Zu Tacitus ann. III, 48.



(6 n. Chr.) als Statthalter nach Syrien geschickt. Daselbst sollte er das Land, welches Augustus dem Archelaos, des Herodes Sohne, aberkannt hatte, schätzen lassen und mit der Provinz Syrien vereinigen [1]). Im Jahre 769 d. St. (16 n. Chr.) finden wir ihn wieder in Rom, wo er noch das letzte Gesuch des Lucius Libo, eines Verwandten seiner geschiedenen Frau [2]), dem Kaiser Tiberius übermittelte. Schliesslich wird seiner noch in einer unangenehmen Rechtsangelegenheit Erwähnung gethan. Denn Lepida, die inzwischen den Mamercus Scaurus geheiratet hatte, wurde im Jahre 773 d. St. (20 n. Chr.) verklagt, weil sie eines ihrer Kinder als das des Quirinius ausgegeben hatte. Dabei beschuldigte sie der Kaiser Tiberius obenein auf Grund von Aussagen der Sklaven des Quirinius, sie hätte einst ihren ersten Gatten zu vergiften gesucht, Tac. ann. III, 22, 23. Sueton, Tiber. 49. Eine Art Nachruf auf den Quirinius finden wir bei Tacitus, ann. III, 48: „Sub idem tempus, ut mors Sulpicii Quirinii publicis exequiis frequentaretur, petivit (Tiberius) a senatu. Nihil ad veterem et patriciam Sulpiciorum familiam Quirinius pertinuit, ortus apud municipium Lanuvium, sed impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub Divo Augusto, mox expugnatis (su)per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus; datusque rector C. Caesari Armeniam obtinenti Tiberium quoque Rhodi

---

[1]) Josephus, Antiquitates, XVII, 11, § 4: *Τὰ δὲ Ἀρχελάῳ συντελοῦντα Ἰδουμαία καὶ Ἰουδαία τό τε Σαμαρειτικόν.* XVII, 13, § 5: *τῆς δὲ Ἀρχελάου χώρας ὑποτελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων, πέμπεται Κυρήνιος ὑπὸ Καίσαρος, ἀνὴρ ὑπατικός, ἀποτιμησόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ καὶ τὸν Ἀρχελάου ἀποδωσόμενος οἶκον.* XVIII, 1, § 1: *Κυρήνιος δὲ . . . . ἐπὶ Συρίαν παρῆν ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος.* XVIII, 2, § 1: *Κυρήνιος δὲ τὰ Ἀρχελάου χρήματα ἀποδόμενος ἤδη καὶ τῶν ἀποτιμήσεων πέρας ἐχουσῶν, αἳ ἐγένοντο τριακοστῷ καὶ ἑβδόμῳ ἔτει μετὰ Ἀντωνίου ἐν Ἀκτίῳ ἥτταν ὑπὸ Καίσαρος.*

[2]) Siehe Nipperdey, Zu Tacitus Ann. II, 30: „Ob quae posterum diem reus (scil. L. Libo) petivit domumque digressus extremas preces P. Quirinio, propinquo suo, ad principem (scil. Ti. Caesarem) mandavit“.

agentem coluerat. Quod tunc patefecit (Tiberius Caesar) in senatu, laudatis in se officiis et incusato M. Lollio, quem auctorem C. Caesari pravitatis et discordiarum arguebat. Sed ceteris haud laeta memoria Quirinii erat ob intenta, ut memoravi, Lepidae pericula sordidamque et praepotentem senectam.

Zu diesen Nachrichten über den hochgestellten Mann kommt noch eine Stelle des Florus, IV, 12, 41: „Sub meridiano tumultuatum magis quam bellatum est. Musulamios et Gaetulos, accolas Syrtium, Cosso[1]) duce compescuit (Augustus), unde illi Gaetulici nomen. Latius victoria patet. Marmaridas atque Garamantes Quirinio[2]) subigendos dedit. Potuit et ille redire Marmaricus, sed modestior in aestimanda victoria fuit." — Quirinius hat also, gewiss als Proconsul praetorius[3]) von Kyrenaika und Kreta, vor seinem Consulate die Marmariden und Garamanten besiegt[4]).

Bis hierher ist Alles, was wir über den Quirinius wissen, in bester Ordnung. Nun müssen wir aber die Tiburtinische Inschrift (Orelli-Henzen 5366) behandeln, über deren Inhalt die bedeutendsten Gelehrten sich hin und her gestritten haben, und ich will dieselbe in der Weise besprechen, dass ich die Mommsen'sche Abhandlung über dies Thema (Res gestae Divi Augusti, 1865, von Seite 111 ab) Punkt für Punkt untersuche.

Besagte Inschrift wurde 1764 in der Nähe von Tibur aufgefunden und sieht bei Mommsen a. a. O. so aus:

---

[1]) Den siegreichen Feldzug des Cornelius Cossus erwähnt auch Cassius Dio, 55, 28 § 4.

[2]) Ueber die Lesart des Namens siehe Mommsen, Res gestae Divi Augusti, S. 119.

[3]) Die Provinz Kyrenaika und Kreta stand unter einem Proconsul praetorius; solche finden wir öfters erwähnt, so Orelli-Henzen 3658, 5296, 6451, vergleiche auch Cassius Dio 53, 12, § 4. 53, 14, § 2.

[4]) Dass auch die Proconsuln, nicht bloss die Legati Augusti propraetore, damals das Recht hatten einen Krieg zu führen, beweist Mommsen, a. a. O. S. 120.

[E]GEM · QVA · BEDACTA · INPOT
AVGVSTI · POPVLIQVE · ROMANI · SENAT
SVPPLICATIONES · BINAS · OB · RES · PROSP
IPSI · ORNAMENTA · TRIVMPH
PRO · CONSVL · ASIAM · PROVINCIAM · OP
DIVI · AVGVSTI · [I]TERVM · SYRIAM · ET · P[H]

Sobald diese Inschrift bekannt geworden, kamen besonders zwei Streitfragen auf, zumal unter den Theologen: 1) War derjenige Mann, von dem diese Inschrift handelt, ein- oder zweimal Legatus Divi Augusti pro praetore in Syrien? — 2) Bezieht sich die Inschrift von Tibur auf den P. Sulpicius P. F. Quirinius?

Auf beide Fragen werde ich im Folgenden zu antworten versuchen:

Zunächst haben wir von der Erklärung der auf dem Steine geschriebenen Worte auszugehen, und da ist es zunächst klar, dass die Ergänzungen der Lücken, wie wir sie bei Mommsen finden, sachgemäss vorgenommen sind und dem Sinne nach völlig befriedigen:

. . . . r EGEM · QVA · REDACTA · INPOTestatem . ditionemque divi · AVGVSTI · POPVLIQVE · ROMANI · SENATus · dis · immortalibus . SVPPLICATIONES . BINAS . OB . RES . PROSPere. ab. eo. gestas et · IPSI · ORNAMENTA · TRIVMPHalia · decrevit · PRO · CONSVL · ASIAM · PROVINCIAM · OPtinuit . leg . pro praet · DIVI · AVGVSTI · iTERVM · SYRIAM·· PHoenicen . optinuit.

Es ist nämlich erstens ohne weiteres zuzugeben, dass schwerlich irgend etwas dem Sinne nach anderes in den jetzt vorhandenen Lücken kann gestanden haben, und zweitens ist es hinreichend bekannt, dass die Provinz Syrien und Phönikien in der römischen Kaiserzeit von Legatis Augusti pro praetore verwaltet wurde [1]). Dass aber der hier Bezeichnete nur einmal

[1]) Beispiele hierfür findet man bei Orelli-Henzen, 572, 905, 3128 1386, 3666 u. s. w.

Legat von Syrien war, möchte sich wohl aus folgenden Beweisgründen ergeben:

Das Amt eines solchen Legatus Aug. pr. pr. war zwar nicht von der Art, dass es nach Ablauf eines Jahres hätte müssen niedergelegt werden [1]). Doch dass es von den Kaisern auf Lebenslänge verliehen wäre, scheint mir kaum glaublich. Soll man denn etwa annehmen, dass Einer, der beispielsweise Britannien in dieser Eigenschaft eine Zeit lang verwaltet hat und nun zu Hause in Zurückgezogenheit lebt, ohne sich um die Staatsgeschäfte zu kümmern, doch noch Legatus Aug. pr. pr. war? Für viel wahrscheinlicher halte ich es, dass ein solcher Beamter von dem Augenblicke ab, wo er seinem Nachfolger die Verwaltung der betreffenden Provinz überliess, Privatmann wurde. Das kann man auch aus den uns erhaltenen römischen Inschriften schliessen, z. B. Orelli-Henzen 3186, oder 822, wo A. Platorius Nepos LEG · AVG || PRO · PRAET · PROVINC · BRI||TANNIAE · LEG · PRO · PR · PRO||VINC · GERMAN · INFERIOR || LEG · PRO · PR · PROVINC · THRAC genannt wird. Und in der That wüsste ich nicht anzugeben, wesshalb hier diese Amtsbezeichnung LEG · AVG · PRO · PR · so oft wiederholt wird, wenn A. Platorius Nepos nicht nach der Verwaltung von Britannien Privatmann war, und als ihm Germania inferior anvertraut wurde, zum zweiten Male Legat. Wäre dem nicht so, dann müsste in dieser Aemteraufzählung etwa geschrieben sein: LEG · AVG||PRO · PRAET · PROVINC · BRI||TANNIAE deinde PRO||VINC · GERMAN · INFERIOR || denique PROVINC · THRAC. — Aber Tacitus und Cassius Dio sprechen es deutlich genug aus, dass das Amt dieser kaiserlichen Legaten nicht auf Lebensdauer übertragen wurde. So lesen wir Tac. ann. I, 80 „prorogatur Poppaeo Sabino provincia Moesia [2]), additis Achaia et Macedonia; id quoque morum

[1]) Suetonius, Octavian. 47. provincias validiores et quas annuis magistratuum imperiis regi nec facite nec tutum erat, ipse (id est Augustus) suscepit.

[2]) Mösien stand unter einem Legatus Augusti pro praetore, wie die Inschriften Orelli-Henzen, 750, 1560 zeigen.

Tiberii fuit, continuare imperia ac plerosque ad finem vitae in eisdem exercitibus aut iuris dictionibus habere", und Cassius Dio, 53, 13, § 6: *τῇ τε οὖν ἐπικλήσει τῶν ἀντιστρατήγων τοὺς αἱρετοὺς χρῆσθαι καὶ ἐπὶ πλείω ἢ ἐνιαυτοῦ χρόνον, ἐφ' ὅσον ἂν ἑαυτῷ δόξῃ, ἄρχειν ἐποίησεν* (scil. *ὁ Καῖσαρ*). — Also wer vom Kaiser zum Legatus Aug. pr. pr. ernannt wurde, bekleidete dies Amt zwar länger als ein Jahr, doch nicht lebenslänglich. Und wenn man dies aus dem angeführten Stellen für bewiesen anerkennt, so wird man auch zuzugeben haben, dass dies Amt als ITERATVM unter Umständen kann bezeichnet werden [1]).

Kann dies aber der Fall sein, so darf man auch in der vorliegenden Inschrift die Worte „leg. pr. pr. DIVI · AVGVSTI iTERVM als eng zusammengehörig betrachten. Und dass dies hier auf jeden Fall geschehen muss, wird folgende Betrachtung erweisen.

Zahlen, welche angeben, wie oft jemand ein Amt oder eine Würde erhalten hat, stehen auf den römischen Inschriften aus den Zeiten des Augustus und Tiberius zwar bisweilen vor der Amtsbezeichnung, wie Orelli-Henzen, 5310, IMP · CAESARE · III · COS, 4033, TI · CAESAR · AVG · V · COS || SVF · VII · MAI, doch in den bei weitem meisten Fällen folgt die Zahl auf das Amt [2]), z. B. Orelli-Henzen, 596, 600, 602, 604, 5360, 5367, 5380, 5425, 6965, Mommsen, I. R. N. 4229, u. s. w. Folgt aber noch irgend eine Aussage, so ist das Zahlwort nicht auf diese, sondern nur auf die Amtsbezeichnung zu beziehen: Denn man kann doch derartige Inschriften unmöglich so lesen.

---

[1]) Dass die Legatio auch dann ITERATA genannt werden kann, wenn Jemandem dies Amt nach des Kaisers Tode vom nachfolgenden Monarchen neu verliehen wird, oder wenn ein Legat dieselbe Provinz zum zweiten Male zu verwalten bekommt, merkt Mommsen, a. a. O. richtig an. Doch nothwendig ist dies auch da nicht, wie bei Orelli-Henzen die Nummern 3128 und 6483 zeigen.

[2]) Diesen Punkt heben Strauss, Die Halben und die Ganzen, 1865, S. 75, und mein Vater A. Hilgenfeld, in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1865, S. 408 f. richtig hervor.

Orelli-Henzen, 34, M. Agrippa. L. F. cos. . . . tertium. fecit, 595, Imp. Caesar. cos. desig. tertium. III. vir. r. p. c. . . . . iterum muros turresque fecit. Und ebenso werden wir auch die von Mommsen, a. a. O. S. 112 angeführte Inschrift[1]) so lesen müssen: „pro. cos. iterum. . . . . . extra. sortem. auctoritate. Aug. Caesaris. et. s. c. missus est ad componendum statum in reliquum Cypri“[2]).

Giebt man diese Argumentation als richtig zu, so folgt daraus, dass Mommsen's Annahme, der Mann, von dem die Inschrift von Tibur handelt, sei zweimal Legatus Aug. pr. pr. von Syrien gewesen, nicht richtig ist, dass vielmehr die Worte „Leg. pr. pr. DIVI · AVGVSTI. ITERVM nicht von einander zu trennen sind.

Doch nun kommen wir zur Behandlung der zweiten Streitfrage, ob nämlich diese Inschrift auf P. Sulpicius Quirinius zu beziehen ist.

Mommsen stellt da vier Bedingungen auf, denen, wie er meint, derjenige, dem die Inschrift von Tibur gilt, genügen muss:

I. Der Betreffende bezwang irgend ein Volk und brachte es unter römische Oberhoheit. Für diese That ordnete der Senat zweimal eine „Supplicatio“ (ein Dankfest) für die Götter an und erkannte ihm selber die Ornamenta triumphalia zu.

II. Der Betreffende ward nach diesem Siege noch unter des Augustus Regierung Proconsul consularis von Asien; denn dass die Aemter in der Ordnung a minore ad maius aufgezählt werden, ergiebt der Umstand, dass zuletzt das an Rang am allerhöchsten stehende genannt wird, die zweimalige Statthalterschaft von Syrien, der Provincia omnium primaria, und dass es nicht anzunehmen ist, dass der Mann darnach noch höhere bekleidet hat. — Ausserdem würde die entgegengesetzte Anordnung für eine solche Grabschrift gar nicht passen, wie wir sie z. B. in der Plautianus-Inschrift (Orelli-Henzen, 750) finden, wo von

---

[1]) Orelli-Henzen, 6450.

[2]) Der Betreffende war gewiss nicht schon das erste Mal, wo er Cypern verwaltete, Proconsul extra sortem.

der Aufzählung der bekleideten Aemter zur Erzählung der Thaten des Plautianus übergegangen wird.

III. Der Betreffende hat Syrien und das damals damit zu einer Provinz verbundene Phönikien noch unter der Regierung des Augustus zweimal verwaltet, zum ersten Male, bevor ihm Asien durch's Los zufiel, das zweite Mal, nachdem er in Asien Proconsul consularis gewesen war.

IV. Der Betreffende überlebte den Augustus und starb nach dem Jahre der Stadt Rom 767 (14 n. Chr.).

Von diesen vier Erkennungszeichen passt das erste selbstverständlich auf unseren Quirinius. Denn Strabo, XII, 6, § 5 und Tacitus, ann. III, 48, erzählen, dass Quirinius die Burgen der Homonaden, welche 729 d. St. (25 v. Chr.) den Galaterkönig Amyntas erschlagen hatten, eroberte und sie selber in den benachbarten Städten von Kilikien ansiedelte. Für diese Waffenthaten wurden ihm, wie Tacitus, a. a. O. hinzufügt, die Insignia triumphi zuerkannt.

Was die zweite Bedingung betrifft, so habe ich weder bei den alten Autoren noch auf irgend einer Inschrift eine Andeutung darüber gefunden, ob Quirinius Proconsul consularis von Asien oder von Africa gewesen ist, weiss also nicht, ob er dieser Bedingung genügt.

„Das dritte Merkmal ist aber von Mommsen[1]) nicht richtig gefasst worden und muss nach dem in ersten Theile dieses Aufsatzes Auseinandergesetzten mit Strauss[2]), meinem Vater A. Hilgenfeld[3]), und Anderen so umgestaltet werden[4]): III. Nachdem der Betreffende Proconsul consularis von Asien gewesen, ward er zum zweiten Male Legatus Divi Aug. pr. pr. und bekam diesmal die Provinz Syrien und Phönikien zu verwalten.

Hier müssen wir zunächst zugeben, dass in der Inschrift

---

[1]) Dem Nipperdey zu Tacitus Ann. III, 48, E. Schürer, Lehrbuch der NTlichen Zeitgeschichte, 1875, S. 162, und Andere folgen.

[2]) Die Halben und die Ganzen 1865, S. 73—79.

[3]) Z. f. w. Th., Jahrg. 1868, Heft 4, S. 412.

[4]) Vgl. auch K. Wieseler, Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien 1869, S. 42, 43.

allerdings die Ordnung „a minore ad maius“ beobachtet ist[1]). Denn da die Legaten von Syrien, wie Mommsen, a. a. O. nachweist[2]), an Rang alle Anderen übertrafen, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass schon die einmalige Verwaltung dieser bedeutenden Provinz dem betreffenden Beamten nicht weniger Ehre einbrachte als ein Proconsulat in Asien. Und falls die Inschrift auf Quirinius geht, kann von einer zweimaligen Verwaltung Syriens vollends nicht die Rede sein. Das Schweigen des Tacitus und zumal des Josephus, a. a. O. XVIII, 1, § 1, wäre ja zu auffallend! — Uebrigens war die eine Legatio Syriaca, welche Quirinius 759 d. St. (6 n. Chr.) antrat, von grosser Wichtigkeit. Denn nachdem Augustus dem Fürsten Archelaos sein Land aberkannt hatte, liess er es durch Quirinius als Syrischen Statthalter abschätzen und mit der Provinz Syrien vereinigen. Nun ist es aber hinreichend bekannt, dass dies Geschäft, ein fremdes Land zur römischen Provinz zu machen, nie leicht war, bei den Juden aber, die gegen jede heidnische Herrschaft den heftigsten Widerwillen empfanden, war es etwas äusserst Schwieriges. Gesteht man dies zu, so ist es zugleich erwiesen, dass diese eine Statthalterschaft in Syrien vom Jahre 759 der Stadt Rom den Quirinius, dem Augustus dies so hochwichtige Amt anvertraute, an Ehre weit über die anderen Consularen, auch diejenigen, welche in Asien oder Africa Proconsuln gewesen waren, emporhob.

Doch dass Quirinius schon bevor er Proconsul consularis

---

[1]) An und für sich könnten wir recht wohl auch die umgekehrte Anordnung erwarten. Dieselbe findet sich auf den ältesten datirbaren lateinischen Inschriften; so lesen wir auf den Grabschriften der Scipionen, Orelli-Henzen 550, 552, CONSOL · CENSOR · AIDILIS. Diese Anordnung wurde noch lange in der Kaiserzeit hin und wieder beobachtet, wie z. B. die Inschriften, Orelli-Henzen 750, 693 (aus den Zeiten des Tiberius und Claudius), 6484, 6498 (aus den Zeiten des Hadrian und Antoninus Pius) zeigen.

[2]) So hätte Domitian, um den Agricola ausserordentlich zu ehren, beinahe diesem Consularen nach der Statthalterschaft von Britannien die Verwaltung von Syrien übertragen, Tac. Agr. 40.

gewesen, als Legatus divi Augusti pro praet. Syrien verwaltet habe, meint Mommsen aus einigen Andeutungen bei Tacitus erweisen zu können.

Als nämlich Quirinius die Homonaden bekriegte, welche im Taurosgebirge zwischen Kilikien und Pisidien hausten, war er gewiss römischer Statthalter wenigstens eines Theiles von Kilikien [1]), und dass dieser in den damaligen Zeiten zur Provinz Syrien gehört habe, Quirinius also während des Homonadenkrieges zum ersten Male Praeses Syriae gewesen sei, sucht Mommsen auf folgende Weise aus Tacitus zu beweisen:

A. Cn. Calpurnius Piso, dem Germanicus sein Amt als Legat von Syrien abgesprochen hat, befiehlt den Fürsten Kilikiens ihm Soldaten zu stellen. Tac. ann. II, 78.

B. Nach der Einnahme des Castells Kelenderis klagt Piso „Caesaris se legatum a provincia quam is dedisset, arceri". Tac. ann. II, 80.

C. Dem Piso wird später vorgeworfen, er habe seine Provinz mit Waffengewalt wieder zu erobern versucht, nicht aber, er sei in eine fremde Provinz eingebrochen. Tac. ann. III, 12 und 16.

D. Nur einen, der mit den Verhältnissen des Orientes sehr vertraut war, konnte Augustus seinem Enkel Gaius bei dessen Expedition in die morgenländischen Provinzen als Gouverneur (Rector) mitgeben.

E. Nach dem Zeugnisse des Evangelisten Lukas, Ev. II, 1, 2, III, 1, III, 23 ist Quirinius in den Jahren 751, 752 der Stadt

---

[1]) Die alte Provinz Kilikien, wie sie von Pompeius war eingerichtet worden, hatte M. Antonius zwischen Kleopatra, Arsinoë, Ptolemäus, und dem Galaterkönige Amyntas vertheilt. Plutarch, Antonius, 54, Cassius Dio 49, 32, § 3, Strabo XII, 6, § 1, § 4, XIV, 5, § 3, 4, § 6, Becker-Marquardt, Handbuch der röm. Alterthümer, III, 1, S. 164—172. Nach des Amyntas Tode gab Augustus das rauhe Kilikien an den Fürsten von Kappadokien, Strabo XIV, 5, § 6, Cassius Dio, 54, 9, § 2, auch machte er Kypros zur eigenen Provinz, Becker-Marquardt, III, 1, S. 168.

(32 v. Chr.) Legat von Syrien gewesen, und gerade für diese Jahre ist uns sonst kein solcher bekannt.

Folglich soll nach Mommsen Quirinius während des Homonadenfeldzuges zum ersten Male Legat von Syrien gewesen sein, und zwar in den Jahren 751, 752 der Stadt Rom.

So einleuchtend dies nun auch auf den ersten Blick erscheinen mag, so lässt sich doch Manches gegen diese Beweisführung anmerken:

Freilich stand z. B. der um Pompeiopolis gelegene Theil von Kilikien in römischer Verwaltung, Tac. ann. II, 58. Doch dass dies Gebiet gerade der Provinz Syrien zugehört hätte, wird durch die von Mommsen angeführten Stellen nicht unwiderleglich festgestellt. Denn:

A. Cn. Calpurnius Piso, ein hochgestellter Mann vom ältesten Adel, genoss das Vertrauen des Kaisers Tiberius in so hohem Masse, dass ihm dieser das äusserst schwierige Geschäft übertrug, den allgemein beliebten Prinzen Germanicus in allerhand Schwierigkeiten zu verwickeln. Wenigstens wurde seine Ernennung zum Statthalter von Syrien vielfach so aufgefasst, und seine Frau Plaucina war von der Kaiserin-Mutter Livia Augusta unverhohlen zum Hass gegen Agrippina, die Gattin des Germanicus, aufgestachelt worden. Tac. ann. II, 43. — Unter diesen Umständen wird es wohl niemand für wunderbar halten, wenn auch die von Rom abhängigen Fürsten in der benachbarten Provinz Kilikien dem Manne, welchem der Kaiser einen derartigen Vertrauensposten angewiesen, sich auf alle Weise behilflich zeigten und ihm auf sein Ansuchen Truppen stellten.

B. Piso hat das in Kilikien gelegene Castell Kelenderis erobert und beklagt sich nun „Caesaris se legatum provincia quam is dedisset, arceri non a legionibus, earum quippe accitu venire, sed a Sentio[1]), privatum odium falsis criminibus tegente“. Nun, wenn Piso so eben eine kilikische Festung erobert hat, so wird er eben nicht von Kilikien ausgeschlossen, wohl aber von Syrien, von wo er vertrieben ist.

---

[1]) Piso's Nachfolger als Legat von Syrien, Tac. Ann. II, 74.

C. Dem Piso wird vorgeworfen, er habe seine Provinz mit Waffengewalt zurück zu erobern gesucht, Tac. ann. III, 12, 16, und seine eigenen Worte, Tac. ann. III, 14, „M. Piso Syriam repetere dehortatus est“ zeigen, dass er in Kilikien einbrach, nur um von da aus Syrien zurück zu gewinnen.

D. Wer als Proconsul praetorius von Kreta und Kyrenaika die Garamanten und Marmariden ruhmvoll bezwungen, das kilikische Bergvolk der Homonaden dem römischen Volke unterworfen, dabei sich stets als tüchtiger Soldat bewährt hatte, und Proconsul consularis, sei es in Africa, sei es in Asien, gewesen war: der konnte gewiss vom Kaiser Augustus dem zur Ordnung der verworrenen Verhältnisse im Orient abgesandten jugendlichen Prinzen Gaius als „Rector“ beigestellt werden!

E. Die von Mommsen angeführten Angaben des Evangelisten Lukas sind so verworren, dass sie für eine geschichtliche Untersuchung völlig unbrauchbar sind; denn Herodes, den Lukas Ev. I, 5 erwähnt, war 750 d. St. gestorben, der Census aber, von dem Lukas, Ev. III, 1 berichtet, ward erst im Jahre d. St. 759 (6 n. Chr.) abgehalten[1]) und bezog sich gar nicht auf den Orbis terrarum, sondern nur auf Syrien und das Königreich des Archelaos[2]), welches aus Judäa, Idumäa, Samaria bestand[3]).

Aber Tacitus lehrt uns geradezu, dass Kilikien in der That schon unter Augustus eigene Provinz war. Denn Ann. II, 58 erzählt er, dass Germanicus den Vonones, einen parthischen Kronprätendenten, dem Partherkönige Artabanos zu Gefallen

---

[1]) Josephus, Antiquitates, XVIII, 2, § 1: *Καὶ τῶν ἀποτιμήσεων πέρας ἐχουσῶν, αἳ ἐγένοντο τριακοστῷ καὶ ἑβδόμῳ ἔτει μετὰ Ἀντωνίου ἐν Ἀκτίῳ ἧτταν ὑπὸ Καίσαρος.*

[2]) Josephus, Antt. XVII, 13, § 5: *Τῆς δὲ Ἀρχελάου χώρας ὑποτελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων, πέμπεται Κυρήνιος ὑπὸ Καίσαρος, ἀνὴρ ὑπατικός, ἀποτιμησόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ καὶ τὸν Ἀρχελάου ἀποδωσόμενος οἶκον.*

[3]) Josephus, Antt. XVII, 11, § 4: *Τὰ δὲ Ἀρχελάῳ συντελοῦντα Ἰδουμαία καὶ Ἰουδαία τό τε Σαμαρειτικόν.*

aus der Provinz Syrien nach Pompeiopolis in Kilikien verbannte. Dass dies aber nicht bloss geschah, um etwa den Vonones von der parthischen Grenze fern zu halten, beweisen die Worte: „Datum id non modo precibus Artabani, sed contumeliae Pisonis, cui gratissimus erat (Vonones) ob plurima officia et dona, quibus Plaucinam devinxerat.“ — Daraus folgt doch, dass das Gebiet von Pompeiopolis nicht von Cn. Piso, dem damaligen Legaten Syriens, verwaltet wurde, d. h. dass dieser Theil von Kilikien einer von Syrien getrennten Provinz angehörte.

Ein Proconsul war aber schwerlich über diese Provinz gesetzt, denn da zahlreiche Räuber-Völker in den nahen Gebirgen hausten, wie die Isaurer, Pisiden, Homonaden, so musste wohl ein Legatus Augusti pro praetore cum imperio diese Landschaft verwalten.

Doch man kann den Beweis, dass schon zur Zeit des Augustus Kilikien eigene Provinz war, auch auf diese Weise führen:

Tacitus erwähnt Ann. XIII, 33 einen Legaten Cossutianus Capito, der unter Nero 812 d. St. (59 n. Chr.) von seiner Provinz Kilikien „repetundarum“ angeklagt wird [1]. Nun wird aber weder von Tacitus noch von Cassius Dio, noch von Sueton oder sonst einem Geschichtsschreiber, der die Zeiten des Julisch-Claudischen Herrscherhauses behandelt — wenigstens so Viele als ich aufgeschlagen habe — erwähnt, dass Tiberius oder Gaius oder Claudius oder Nero Kilikien zur eigenen Provinz gemacht habe. Da nun M. Antonius die alte, vom Pompeius eingerichtete Provinz aufgelöst hatte, und wir unter Tiberius (Tac. ann. II, 58) und unter Nero (Tac. XIII, 33) Kilikien als besondere Provinz finden, so muss doch schon Augustus dies Land dazu gemacht haben [2]. Sueton aber, der (Vespasian 8) erzählt, der

[1] Juvenal, Sat. VIII, 91—93: respice . . . . quam fulmine iusto Et Capito et Numitor ruerint, damnante senatu, Piratae Cilicum.

[2] Dies wird aber durch die Stellen, welche bei Becker-Marquardt, III, 1, 171 angeführt sind, noch nicht unumstösslich bewiesen. Denn in der Inschrift Orelli-Henzen 1767 = 5024, Gruter,

Kaiser Vespasian habe Kilikien „regiae ditionis usque ad id tempus“ zur Provinz gemacht, meint natürlich nur die Landschaften, welche bis dahin noch von einheimischen Dynastieen, wenn auch unter römischer Oberhoheit, regiert wurden. (Vgl. Becker-Marquardt, a. a. O.)[1]. Es bleibt also nichts An-

Thes. S. 79, 2, Gudius, 69, gegen Ende, Lertsch, Centr.-Mus. II, 18, ist die Lesung gar zu unsicher (vgl. Orelli-Henzen, Bd. III, S. 157). Und wenn auch wirklich „Legatus Aug. pro. praet. Ciliciae“ zu lesen ist, so nützt uns das hier gar nichts, da über die Zeit, in der Q. Venidius Rufus Marius Maximus L. Calvinianus Kilikien verwaltet hat, keine Andeutung vorhanden ist. Denn die Worte „Leg. Aug. pro. praet.“ gehen in sehr vielen Fällen nicht auf die Zeit des Kaiser Augustus. Beispiele hierfür finden sich bei Orelli-Henzen, 5458, 5502, 6049, 6495, 6500, 6912. Aus diesem Grunde hat auch die Inschrift Gruter 1102, 9: . . . . . ISVS · C · L||FILIVS · Q · N|| HATERIANVS||LEG · AVG · PR · PR||PROVINC · CILIC keine Beweiskraft. Ebenso erwähnt Ulpian, Dig. 50, 6, 2, § 1 einen Venidius Rufus als Legaten von Kilikien, auch ohne jede Zeitbestimmung. Die letzten zwei Inschriften bei Becker-Marquardt a. a. O., Orelli-Henzen 485 und Gruter 482, 4 stammen sicher erst aus nachtrajanischer Zeit.

[1]) Gleichwohl kann ich es nicht in Abrede stellen, dass in dem soeben über die Provinz Kilikien Auseinandergesetzten eine Schwierigkeit hinderlich in den Weg tritt. Es ist das der Umstand, dass Tacitus an den angeführten Stellen, wo er die kilikische Expedition des Cn. Calpurnius Piso erzählt, nirgends einen Legatus Aug. pr. pr. provinc. Ciliciae erwähnt, vielmehr berichtet, dass unter Tiberius (Ann. VI, 41) und unter Nero (Ann. XII, 55) von syrischen Statthaltern Kriege mit den Kliten, einer Völkerschaft des rauhen Kilikien, geführt wurden. Vielleicht ist diese Schwierigkeit so zu heben: Cassius Dio sagt 53, 12, § 8: *Ταῦτα δὲ οὕτω κατέλεξα* (d. h. ich habe die senatorischen und die kaiserlichen Provinzen aufgezählt), *ὅτι νῦν χωρὶς ἕκαστον αὐτῶν ἡγεμονεύεται, ἐπεὶ τό γε ἀρχαῖον καὶ ἐπὶ πολὺ* (d. h. öfters) *καὶ σύνδυο καὶ σύντρια τὰ ἔθνη ἅμα ἤρχοντο.* Vergleicht man hiermit die besprochenen Stellen aus Tacitus, so kann man annehmen, dass die Provinz Kilikien bisweilen unter eigenen Legatis Aug. pr. pr. stand, bisweilen denen von Syrien untergeben war. Und wir finden es ja öfters, dass ein Legat mehrere Provinzen gleichzeitig verwaltete, so C. Poppaens Q. F. Q. n. Sabinus (Nipperdey zu Tac. ann. I, 80) unter Tiber die drei Provinzen Moesia, Achaia, Makedonia. Andere Beispiele hierfür sind bei Orelli-Henzen die Nummern 6912, 6913. — Wie dem aber auch sein mag, auf unsere

deres übrig als die Annahme, dass Quirinius während des von ihm geführten Homonadenkrieges Legat von Kilikien war. — Und wenn wir nun auf der Inschrift von Tibur das Wort iTERVM auf die leider verloren gegangene Amtsbezeichnung LEG · PRO · PRAET beziehen, so finden wir beim Quirinius auch unser drittes Merkmal.

Doch auch die vierte Bedingung scheint mir von Mommsen und denen, die ihm folgen, nicht richtig gefasst zu sein. Denn angenommen, der Betreffende starb unter der Regierung des Tiberius, und es liessen ihm dann seine Kinder oder seine Vaterstadt, oder sonst irgend jemand diese Grabschrift setzen: hätte man nicht auch in diesem Falle „leg. pro. praet. DIVI. Augusti" schreiben müssen? — Beispielsweise wird schwerlich jemand aus der Stelle bei Suetonius, De ill. gramm. 7 „docuit (scil. M. Antonius Gnipho) primum in DIVI Julii domo pueri adhuc . . . . scripsit multa quamvis annum aetatis quinquagesimum non excesserit" schliessen, dass M. Antonius Gnipho den Divus Julius überlebt habe. — Giebt man auch diess zu, so wird das vierte Erkennungszeichen etwa so gestaltet sein müssen:

IV. Demjenigen, über den die Tiburtinische Inschrift handelt, wurde dieselbe nach dem Tode des Augustus gesetzt. —

Von den vier Bedingungen, wie sie nun umgeformt sind, genügt Quirinius der ersten und dritten; ob er auch der zweiten genügt hat, können wir nicht mehr wissen; die vierte ist ziemlich gleichgültig.

Will man hiernach annehmen, die Inschrift gehe wirklich auf P. Sulpicius P. F. Quirinius [1]), so wird man die Mommsen'schen Ergänzungen sachgemäss umgestalten müssen und die Lücken der Inschrift etwa so ausfüllen:

Untersuchung hat diess wenig Einfluss. Denn aus den mehrfach citirten Stellen Tac. ann. III, 48 und Josephus, Antt. XVIII, 1, 1 folgt, dass Quirinius 759 d. St. (6 n. Chr.) auf keinem Fall zum zweiten Male Praeses Syriae war.

[1]) Die Inschrift kann sich aber auch gerade auf den unbekannten Praeses Syriae der Jahre 751, 752 d. St. beziehen.

pro · cos · Cretam · et · Cyrenas · optinens Marmaridas · atque · Garamantes · bello · supera vit · cos · leg. pr. pr. divi · Augusti · provinc · Ciliciae bellum · gessit · cum · gente · Homonadensium quae · interfecerat · Amyntam · Gala tarum · rEGEM · QVA · REDACTA · IN POTestatem · ditionemque divi · AVGVSTI · POPVLIQVE · ROMANI · SENATus · dis · immor talibus.SVPPLICATIONES.BINAS.OB.BES.PROSPere.ab.eo.ge stas · et · IPSI · ORNAMENTA · TRIVMPHalia · decre vit · PRO · CONSVL · ASIAM · PROVINCIAM · OPtinuit leg. pr. pr. DIVI · AVGVSTI · iTERVM · SYRIAM · ET · PHoenicen optinens · regnum · quod · fuerat · Arche lai · in · provinciae · formam · redegit.

Anzeigen.

Adolf Harnack: Das Muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte III, 3. 1879, S. 358–408.

Herr D. A. Harnack hat das s. g. Muratorianum eingehend untersucht, und Schreiber dieses, welcher sich um das wichtige Bruchstück so vielfach bemüht hat, zuletzt in der Einleitung in das N. T., S. 88—107 und in dieser Zeitschrift 1878, I, S. 25—35. 151. 152, hat alle Veranlassung, von der neuesten Behandlung Kenntniss zu nehmen.

Seit Irenäus haben die Kirchenväter die Heiligkeit der Schriften des N. T. vor allem auf ihre unmittelbare oder mittelbare Herkunft von den Aposteln gestützt, welche die rechte Lehre auch schriftlich überliefert haben, wobei als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass die Verfasser dieser Schriften von dem heiligen Geiste des Christenthums geleitet wurden, auch wenn derselbe sich nicht geradezu prophetisch äusserte. An Gesetz und Propheten, welche das Alte Testament bilden, sollten sich — das ist die gangbare Annahme — Evangelium und Apostel als die Grundbestandtheile des Neuen

Testaments anschliessen. Bei dem Märtyrer Justinus findet man freilich wohl „Denkwürdigkeiten der Apostel“ (Evangelien) und die prophetische Schrift des Apostels Johannes (Apokalypse), aber noch keine heiligen Schriften des Neuen Testaments. Das Muratorianum, welches auch Harnack (S. 402 f.) nicht über die Zeit des Commodus herabsetzen kann, führt uns nun jedenfalls noch in die Werdezeit des NTlichen Schrift-Kanons, sowohl seines Begriffs als auch seines Inhalts. Wir erhalten bereits eine zweite Sammlung heiliger Schriften. Wie verhält sich dieselbe zu der ersten oder zu dem Alten Testament? Harnack stellt die Thesen 1. 2, dass die erste Sammlung schon als abgeschlossen und als von lauter Propheten verfasst gilt, ferner die Thesen 3—12, welche darauf hinausgehen, dass die zweite Sammlung noch nicht als abgeschlossen gilt und lediglich solche Schriften enthält, deren Verfasser als Apostel bezeichnet werden können. Aber nicht alle von den Aposteln verfassten Schriften haben auf Annahme in diese Sammlung Anspruch (Th. 7), sondern nur solche, die sich an die Gesammtkirche richten und durch ihren Inhalt eine Bedeutung für die Gesammtkirche haben (Th. 10), und über solche Bedeutung zu urtheilen steht der katholischen Kirche zu (Th. 11). Die Schriften der kirchlichen Propheten haben keinen Anspruch auf Aufnahme in diese Sammlung (Th. 8), doch hat die Kirche die Pflicht, die Gemeindeglieder zur Lectüre der Schriften der kirchlichen Propheten aufzufordern (Th. 9). Man kann die ganze Ansicht über die zweite Sammlung zusammenfassen in den beiden Grundsätzen: Kanonisch ist nur das Apostolische, und: Kanonisch ist nur das Kirchlich-Katholische (S. 379).

Harnack hat ohne Zweifel manches Richtige gesagt, namentlich in Hinsicht der Inspirationslehre, aber das Neue, was er vorträgt, erregt doch grossentheils ernste Bedenken. Die heiligen Schriftsteller des Alten Testaments mag unser Verfasser als lauter Propheten angesehen haben. Aber was bürgt uns dafür, dass er die Grundtheilung des Alten Testaments in „Gesetz und Propheten„ selbst dem Namen nach aufgehoben, dass er die „Propheten“, unter welchen der Hirt ebenso wenig wie unter den „Aposteln“ jemals in der Gemeindeversammlung dem Volke se puplicare (offenbar falsche Uebersetzung von δημοσιεύεσθαι Pass.) darf (S. 77—80) von „Gesetz und Propheten“, ebenso die „Apostel“ von „Evangelien und Aposteln“ verstanden haben sollte? Nichts als die Versicherung Th. Zahn's (Gött. Gel. Anz. 1878, St. 2, S. 37 f.). Bei einer prophetischen Schrift, wie der Hirt des Hermas, hat man um

so mehr die „Propheten“ des Alten Testaments im engern Sinne zu verstehen. Und welche Zumuthung, dass wir inter apostolos auch tertio (l. tertium) evangelii librum (wieder falsche Uebersetzung von βιβλίον, Nom.) secundo (l. secundum) Lucan (Z. 2), quarti (l. quartum) evangeliorum (Z. 9), singulos evangeliorum libros (Z. 16. 17) rechnen sollen! Da haben wir doch Evangeliorum libros IV als eigenen Hauptheil neben einem andern Hauptheile (den Apostolis), zu welchem nicht bloss Epistolae Pauli (Z. 39 f.), Iudae et superscriptae Iohannis duae (Z. 68. 69, vgl. Z. 28), sondern auch Apocalypses etiam Iohannis et Petri (2, 71. 72) gehören. Nichts führt darauf, dass der Verfasser von der gangbaren Unterscheidung νόμος καὶ προφῆται, εὐαγγέλιον (oder gar εὐαγγέλια) καὶ ἀπόστολοι abgewichen sein sollte. Ich habe dagegen nichts einzuwenden, dass der Verfasser als heilige Schriftsteller der zweiten Sammlung nur Apostel oder apostolische Männer gelten lässt. Aber was soll man dazu sagen, dass Harnack (S. 368) ihn unter die Apostel auch den Salomo wegen des Weisheitsbuches gerechnet haben lässt? Wir lesen freilich Z. 68—71: epistola sane Iude et superscrictio (l. superscriptae) Iohannis duas (l. duae) In catholica habentur et (l. ut) sapientia ab amicis salomonis In honore ipsius scripta. Aber die unvermeidliche Aenderung von et in ut wird dadurch nicht verboten, dass Harnack sie „jedenfalls so unglücklich und unheilstiftend wie möglich“ nennt. Salomo unter den Aposteln geht wahrlich über Saul unter den Propheten hinaus! Und wo sagt der Verfasser, dass Schriften der kirchlichen Propheten auf Aufnahme in diese Sammlung keinen Anspruch haben? Von den beiden Aposteln Johannes und Petrus erkennt der Verfasser (Z. 71—73) Apokalypsen oder prophetische Schriften in der Sammlung an, ohne sich durch Widerspruch gegen die kirchliche Verlesung der Petrus-Apokalypse irre machen zu lassen. Den Hirten des Hermas will allerdings auch er nicht kirchlich vor der Gemeinde, sei es unter den Propheten, sei es unter den Aposteln, veröffentlicht, sondern nur (privatim) gelesen wissen (Z. 73—80), aber nicht weil er die Schrift eines kirchlichen Propheten, sondern weil er nicht die Schrift eines apostolischen Mannes (Röm. 16, 14), sondern eines nachapostolischen Mannes dieses Namens sei. Nichts von einem „tödtlichen Wort wider die Apokalypsen im NTlichen Kanon überhaupt“, nicht die Spur von einem „Anfang der Leidensgeschichte der Offenbarung des Johannes in der Kirche“ (S. 371).

Auch im Einzelnen kann man Harnack's Urtheil mehr-

fach nicht gut heissen. Bei dem Johannes-Evangelium kann derselbe (S. 398, 1) sich davon nicht überzeugen, dass das Muratorianum noch eine Vertheidigung desselben unternimmt, dessen theilweise Verwerfung doch auch Irenäus (adv. haer. III, 11, 9) erwähnt, und zu dessen Vertheidigung (nebst der Apokalypse) Hippolytus eine eigene Schrift verfasst hat. Man beachte aber nur, was Harnack über den Verfasser bemerkt: „Z. 9—16 erzählt er eine Legende über den Ursprung des Buches, die, wie ich bereits bemerkt [Andre schon früher], aus Joh. 21, 24 entstanden ist [aber immer eine Rechtfertigung dieses Unternehmens und seine Beglaubigung durch Mitapostel und Bischöfe enthält]. Z. 16—26 ist ein Abschnitt, der den vier Evangelien gemeinsam gilt [aber auch die grosse Abweichung des vierten von den drei ersten zurechtlegt]. Die Anknüpfung des nun Folgenden ist in der Hauptsache nicht schwierig. Der Verfasser hat zuletzt bemerkt, dass alle Stücke der christologischen regula fidei in den Evangelien vom h. Geist gestellt seien. [Das uno Z. 19 soll für ab uno stehen, S. 394, 3.] Bei der Bedeutung dieser Stücke gegenüber dem gnostischen Doketismus ist es selbstverständlich (vgl. zu dem quid ergo mirum, si 1 Clem. 43, 1: *καὶ τί θαυμαστὸν εἰ*), dass sie Johannes auch in seinen Briefen hervorgehoben hat, und hat sich damit als Augen-, Ohrenzeugen und Berichterstatter bekannt. Also war die Person, von der er schrieb, ein sinnenfälliges Concretum, denn Johannes hat nach dem sinnlichen Eindruck von derselben geschrieben. Das ist alles, was der Verfasser sagt. Darnach ist deutlich, dass er zwar Gegner im Auge hat, aber lediglich dieselben, die ihn schon Z. 16f. beschäftigt haben, die Doketen. Wie wäre es auch denkbar, dass trotz der engen Verknüpfung von quid ergo sq. mit dem Vorhergehenden nun plötzlich ein ganz anderes Thema den Verfasser beschäftigen sollte?“ Wäre es nur denkbar, dass unser Verfasser Z. 16f. den Doketen, nicht vielmehr Anhängern der drei älteren Evangelien, welche sich in die starke Abweichung des vierten nicht finden konnten, die Einheit des Evangelium in seiner vierfachen Gestalt vorgehalten hätte! Und legte er nur Z. 26f. nicht anstatt auf die sinnliche Wahrnehmung des Herrn vielmehr darauf den Nachdruck, dass Johannes sich in den Briefen als scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem (*καθεξῆς*) profitetur (Z. 23. 24).

Bei den Briefen des Paulus (Z. 39f.) behauptet Harnack wohl, dass ein feindseliges Ignoriren des Paulus nirgends bezeugt ist (S. 376, 2), erkennt es aber an, dass der Verfasser

doch das Bedürfniss fühlt, die Stellung der Paulusbriefe im Kanon zu rechtfertigen, auch dass die Hirtenbriefe nicht von Anfang an in dem Kanon waren (S. 377 f.). Von den beiden unächten Paulusbriefen Z. 63—65 erkennt Harnack (S. 399 f.) den ad Laodicenses allenfalls als den Ephesierbrief im Kanon Marcion's an; aber die Beziehung des Paulusbriefs ad Alexandrinos auf den Hebräerbrief gilt ihm als „ein schlechter Einfall". So fertigt Harnack eine seit Semler von so vielen bedeutenden Forschern vertretene Ansicht ab! So wenig beachtet er die Thatsache, dass die unächten Paulusbriefe ad Laodicenses und ad Alexandrinos dem Paare unächter oder mindestens zweifelhafter Paulusbriefe bei Philaster (Haer. 89) und Hieronymus (de vir. illustr. 5), nämlich Laodicenser- und Hebräerbrief, entsprechen. Was „ein schlechter Einfall" ist, könnte man, wenn man überhaupt so wegwerfend urtheilen möchte, eher aus Harnack kennen lernen, welcher auch jetzt noch (S. 400, 3) Z. 81 für mitiadis lesen will Tatiani und Tatian's Diatessaron herausbringt. E. Schürer und Moritz v. Engelhardt (Christenthum Justin's, S. 346) haben ihm freilich, wie nicht anders zu erwarten war, ohne weiteres zugestimmt. Aber meine Bemerkungen (Z. f. w. Th. 1878, I, S. 151 f.) hat Harnack nicht widerlegt. Gerade im Abendlande fehlte jede Spur dieses Diatessaron, von welchem noch Victor von Capua (um 546) bloss den Namen aus Eusebius (welcher auch nicht mehr bieten konnte) kennen lernte. Man kann hier überhaupt nur grosse Häretiker erwarten, und Tatianus gehörte weder zu den grossen noch zu den älteren Häretikern. Schon der Zusammenhang (Z. 84) weist ja auf Basilides hin, vor welchem Arsinoi gleichfalls durch den Zusammenhang (Z. 84) in Marcionis berichtigt wird, wir erhalten noch die drei grossen Häretiker: Marcion, Valentinus, Basilides, wie auch der Holländer Jak. Schuurmans Stekhoven (het Fragment van Muratori, 1877) anerkannt hat. Wer kann es nur glauben, „dass Valentin und Tatian ein neues Psalmenbuch für Marcion geschrieben haben sollen"? Nein, von Marcion, Valentinus und Basilides will der Verfasser überhaupt nichts (als heilige Schrift) anerkennen, weil Marcioniten sich gar unterstanden haben, ein neues Psalmenbuch zu verfassen, wozu Harnack selbst (Z. f. w. Th. 1877, S. 109 f.) dankenswerthe Aufhellungen gegeben hat.

Harnack will immer noch die lateinische Ursprünglichkeit des Bruchstücks festhalten. Er hat uns freilich nicht gesagt, wie er Z. 2 mit librum statt liber ohne

βιβλίον (Nomin.) im Urtexte, Z. 77. 78 mit se publicare, von einem Buche ausgesagt, ohne δημοσιεύεσθαι (Pass., nicht. Med.) fertig wird. Er hat uns nicht darüber belehrt, wie Z. 25. 26 praeclarum quod futurum est etwas andres sein kann, als falsche Uebersetzung von ἔνδοξον (Mascul.) γενήσεσθαι, wie Z. 35. 36 sub uno libro — sub praesentia eius ursprünglich lateinisch sein kann. Er bemerkt nichts über Z. 65—67: et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Es hilft ja wenig, wenn Terentius, welcher ein Stück Menander's aus dem Griechischen übersetzt, Eunuch. prol. 17 den Gräcismus bietet: habeo alia multa nunc quae condonabitur. Eine meiner Hauptbeweisstellen ist Z. 4. 5 das von Lucas ausgesagte quasi ut iuris studiosum secundum, was ich aus dem griechischen ὡσεὶ δευτεραγωνιστὴν (vgl. auch Gregor v. Naz. Orat. XLIII, 32 über Barnabas) aufgehellt zu haben meine. Harnack (S. 367, 2) ändert den verrätherischen iuris studiosum secundum in: itineris studiosum secundum, wie der Verfasser der Acta bezeichnet sein soll. Allein mit Lucas „als zweitem Reise-Studiosus" hört das Latein vollends auf, da man doch an eine Art von zweitem Reise-Marschall kaum denken kann. Harnack (S. 384, 3) erlaubt sich ferner die Anfrage: „wie die Verehrer [!] eines griechischen Originals disciplina [Z. 62. 63 in ordinatione ecclesiastice desceplinae sanctificatae sunt] jetzt zu übersetzen gedenken; denn dass es weder mit κανών und ἀγωγή noch mit dem neuesten von Hilgenfeld vorgeschlagenen Wort παιδεία gethan ist, muss doch zugestanden werden." Harnack übersetzt Z. 59—63: „Aber an Philemon einer und an Titus einer und an Timotheus zwei [Briefe] gemäss liebevoller Werthschätzung [pro affecto et dilectione]; dennoch sind sie in Ansehen bei der katholischen Kirche; bei der Feststellung der disciplina ecclesiastica [der Ausdruck ist unübersetzbar] sind sie für heilig erklärt worden." Was soll das Unübersetzbare nur bedeuten? Harnack (S. 385, 3) schreibt: „Ecclesiastica disciplina kann nur aus Tertullian's Schriften erläutert werden, den Griechen ist der Ausdruck fremd. Aus der grossen Zahl von Stellen, von denen Oehler nur einen kleinen Theil planlos gesammelt hat, hebe ich folgende hervor: De idolol. 13: adversus fidem disciplinamque communem. De praescript. haer. 19: ubi apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas scripturarum. De praescr. 35. 43: doctrinae index disciplina est, 41: conversatio haeretica sine disciplina, ut fidei suae congruens, 45: testimonia disciplinae ad probationem veritatis ac-

cedunt. Darnach bestimmt sich der Begriff der disciplina. Derselbe umfasst schlechthin alle christlich-kirchlichen Functionen mit Ausnahme der dogmatischen. Fides und disciplina sind das, was wir Christenthum und Kirchenthum nennen in allen denkbaren Erscheinungsformen." Wohl eher: Glauben und Leben, da die disciplina zu der conversatio gehört (vgl. Tertull. praescr. 41). Geht man also von Tertullianus aus, so würde man in dem Muratorianum zu erklären haben und dürfte auch übersetzen: „Bei der Feststellung der kirchlichen Lebensordnung sind sie [die Briefe des Paulus an Einzelne] für heilig erklärt worden." Da könnte aber disciplinae wohl Uebersetzung von *παιδείας* sein. Das griechische Wort *παιδεία* reicht weiter, umfasst namentlich die Unterweisung oder Geistesbildung, ja bedeutet geradezu: Litteratur. Hatten nun die Heiden jener Zeit ihre *ἐγκύκλιος παιδεία*, gestützt auf klassische Schriften: so passt es ja vorzüglich, dass die Christen eine *ἐκκλησιαστικὴ παιδεία* besitzen, gestützt auf heilige Schriften. Dann erhält man aus dem Muratorianum durch Rückübersetzung in das Griechische einen guten Sinn: *ἀλλὰ πρὸς Φιλήμονα μία [ἐπιστολὴ] καὶ πρὸς Τίτον μία καὶ πρὸς Τιμόθεον δύο ὑπὲρ εὐνοίας καὶ ἀγάπης ὅμως ἐν τιμῇ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας* [in Werthschätzung der katholischen Kirche] *ἐν τῇ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παιδείας τάξει* [in der Ordnung der kirchlichen Unterweisung] *ἡγιάσθησαν*. Solche kirchliche *παιδεία* finde ich schlagend bestätigt durch Clem. Rom. epi. I, 62: *ἐγκεκυφότες εἰς τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ* und Hermas Past. Vis. III, 9, wo die Vorsteher der Kirche angeredet werden: *πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν* (vet. int.: cum ipsi non habeatis disciplinam). Da finden wir ja biblische Sprüche der Unterweisung Gottes und eine kirchliche Unterweisung, welche den Vorstehern der Gemeinden obliegt. Was brauchen wir mehr? Die heiligen Schriften der katholischen Kirche sind nach dem Muratorianum eben Lehrschriften. Wie die vier Evangelien, trotz aller Verschiedenheit der Abfassung, in Einem Geiste die Grundthatsachen des christlichen Glaubens bieten (Z. 19—26), wie die 9 Briefe des Paulus an 7 Gemeinden allen, der ganzen Kirche des orbis terrae gelten (Z. 55—59): so sollen auch die 4 freundschaftlichen Briefe des Paulus an Einzelne bei der kirchlichen Unterweisung dienen und sind desshalb für heilig erklärt worden. Was für Stützen Harnack überhaupt für die lateinische Ursprünglichkeit des Muratorianum aufbietet, lehrt vollends die Bemerkung (S. 385, 2), dass

nach zweimaliger Erwähnung der ecclesia catholica (Z. 61. 62. 66) das drittemal (Z. 69) bloss geschrieben wird: in catholica habentur. Weil der Verfasser das selbstverständliche ecclesia an dritter Stelle nicht wiederholt, weil er einmal ohne weiteres catholica schreibt, wie wir etwa Augustana (sc. confessio) sagen: soll er ursprünglich lateinisch geschrieben haben! So finden wir wohl catholica (ecclesia) bei lateinischen Schriftstellern (Tertullian de praescr. 26, 30, Cornelii episc. epist. ad Cypr. 48, 2, Augustin). Aber will Harnack behaupten, dass nicht auch griechische Schriftsteller, zumal an dritter Stelle, einfach ἡ καθολικὴ (ohne ἐκκλησία) schreiben durften? Man lese doch nur Theodoret. haer. fab. I, 19: Θεόφιλος ὁ τῆς Ἀντιοχέων (sc. ἐκκλησίας) ἐπίσκοπος.

Hegesippus, über welchen doch auch H. Dannreuther (Du témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premiers siècles, Nancy 1878) etwas anders geurtheilt hat, gilt bei Harnack (S. 365, 1) immer noch als „gewiss ein guter Katholik", und „zweifelsohne" wird ihm (S. 391, 1) der Ausdruck ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορός bei Eusebius KG. III, 32, 8 abgesprochen. Wäre solche Auseinanderreissung von Eusebius KG. III, 32, 7. 8 nur möglich! Die Erhaltung der Jungfräulichkeit der Kirche, von welcher Hegesippus schreibt, und deren Zerstörung gehören unzertrennlich zusammen. Eusebius wird solchen Zusatz um so weniger gemacht haben, da es ihm in diesem Zusammenhange nicht auf die inneren Zustände der Kirche, sondern nur auf die äussern Christenverfolgungen ankommt, vgl. III, 33. Dass die Worte im Geiste Hegesipp's sind, erkennt auch Dannreuther (p. 23, 1) an.

A. H.

K. F. Nösgen: „Ueber Lukas und Josephus". (Theologische Studien und Kritiken, 1879, S. 221—540.)

K. F. Nösgen hält es für angemessen, die fatale Frage, welche zwischen ihm und mir bezüglich eines neuentdeckten θεῖον γένος schwebt (Jahrg. 1878 dieser Zeitschr. S. 293), mit Stillschweigen zu übergehen, dafür aber seine Aufmerksamkeit lieber meinem Aufsatz über „Lukas und Josephus" (Jahrg. 1877, S. 535 f.) zuzuwenden, wobei er freilich, sofern derselbe eigentlich „keiner Widerlegung werth" sein dürfte (S. 540), ein überverdienstliches Werk unternimmt. Zu solchem Superlativ bilden den Positiv und Comparativ verdienstlicher Leistungen seine früheren Aufsätze über den „schriftstellerischen

Plan" (Studien und Kritiken 1876, S. 265 f.) und das „historiographische Verfahren des dritten Evangelisten" (Ebend. 1877, S. 440 f.), von welchen ich freilich „keine namhafte Förderung" empfangen zu haben bekennen musste (Jahrb. für protest. Theol. 1878, S. 368). Um so erfreulicher war es mir, meine Voraussetzung über die theilweise Abhängigkeit der Lukasschriften von Josephus neuerdings auch von Renan (Les évangiles, 1877, S. 255 f.), dem Verfasser von Supernatural religion in The fortnightly Review (1877, Oct., S. 496. 502 f.) und dem sachkundigen Pfarrer Wilhelm Brückner (Studien der evangelischen Geistlichkeit Badens, III, 1877, S. 168) getheilt zu sehen. Doch sehen wir zu, wie mir dafür Herr Nösgen mit der Miene überlegener Sachkunde entgegentritt und am Zeug zu flicken gedenkt.

Wenn er (Studien und Kritiken 1877, S. 470) wenigstens eine Bekanntschaft des Lukas mit der gleichzeitigen Historiographie behauptet und (ebend. S. 473 f. 476) eine gewisse Anzahl von Wörtern, deren sich jener bedient, als beweisend für seine Lectüre der Classiker behandelt, so zeigt dieser Theologe ohne Zweifel, dass er eine Ahnung davon hat, wie es bei solchen Dingen herzugehen pflegt, und in welchem Sinne man von schriftstellerischer Aneignung eines oder des anderen Ausdrucks sprechen kann: so nämlich, wie wir Alle gelegentlich Bezeichnungsweisen und Wortformen uns merken und unser Sprachschatz über fortgesetzter Lectüre sich beständig mehrt, ohne dass wir uns bewusst wären, dieses oder jenes Wort gerade da oder dort, auf einer bestimmten Seite eines bestimmten Buches aufgegriffen zu haben. Es ist also ein unerlaubter Fechterstreich, wenn Nösgen mir bezüglich des Niederschlags, welchen die Lectüre des Josephus bei Lukas zurückgelassen hat, beständig Annahmen zuschreibt, welche an sich nur zulässig wären, wenn dem Evangelisten Scholienwerke und Concordanzen zu Gebote gestanden hätten (S. 524). Ausdrücklich habe ich meine Ansicht dahin formulirt, Lukas habe „im Josephus sich umgesehen" (1873, S. 89); ausdrücklich habe ich erklärt, diese seine Lectüre habe, als Lukas zur Abfassung seiner beiden Werke schritt, bereits hinter ihm gelegen, und sehr tiefdringend und genau sei sie überhaupt nie gewesen (1877, S. 536). Ich darf also wohl die von Nösgen mir recht dreist und wahrheitslos untergeschobene gegentheilige Ansicht (vgl. S. 522 „der Verfasser der Lukasschriften soll die Bücher des Josephus nicht nur durchblättert, sondern behufs Benutzung und Copirung durchsucht haben". S. 523 „müsste doch Josephus auf's ge-

naueste studirt haben". S. 534 „dass er aber Josephus so genau studirt". S. 535 „wie dies von Josephus behauptet wird". S. 536 „hätte diese Darstellung dem Evangelisten vorgelegen") auf sich beruhen lassen. „Der Mensch ist das Maass aller Dinge." Dieser Kanon bewährt sich an der Erfahrung, dass es Manchem schwer wird, Anderen ein andres als das eigene Urtheilsvermögen zuzutrauen. Wenn ich einen ganzen Katalog von Wortformen und Ausdrucksweisen gebe, welche Lukas gerade mit Josephus gemein hat, so versteht sich für jeden Urtheilsfähigen von selbst, erstens, dass dieselben nur als Summe in's Gewicht fallen können, es mithin zu den wohlfeilen Vergnügen zählt, ein einziges bekannteres Wort herauszugreifen und als „wahres Curiosum" (S. 524) vor dem unkundigen Publikum der „Studien und Kritiken" auszustellen. Wie, wenn ich mir etwa einen derartigen Scherz z. B. mit seiner Entdeckung des Wortes ἀριθμός (Studien 1877, S. 474) erlauben wollte? Es versteht sich zweitens von selbst, dass die Gesammtheit aller solcher Berührungen nur dazu dienen will, eine sonstwie bereits bestehende und begründete Wahrscheinlichkeit auch von philologischer Seite denkbar und unanstössig erscheinen zu lassen. Der übereinstimmende Gebrauch von Ausdrücken in einer bestimmten, prägnanten Bedeutung beweist nicht die Abhängigkeit des A von B, zumal wenn auch C und D in demselben Falle sind, er kommt aber in Betracht gerade für das Verhältniss von A und B, wenn der Eine vom Anderen auch seine sachliche Kunde bezieht; er bestätigt nachträglich die Möglichkeit der gemachten Annahme. Mag also z. B. ἐκτιθέναι im Sinne von narrare auch bei Diodor und Athenäus vorkommen, so darf ich es doch auf Grund von Ant. 1, 12, 2 ebenso gut im Zusammenhange meiner Argumentation aufführen, wie Nösgen, der mir dies zum Vorwurf macht (S. 525), im Zusammenhange der seinigen ähnliche Wörterverzeichnisse anfertigt. Sache einer ehrlichen Berichterstattung wäre es dagegen gewesen, Schlagendes hervorzuheben, wie z. B. die von mir betonte Uebereinstimmung des Namens ἐλαιών. Ein fachkundiger Gelehrter, welchem Niemand progressistische Neigungen zuschreiben wird, B. Weiss, stellt es einfach als Factum hin, dass Lukas 19, 29 „den Oelberg nach Jos. Ant. VII, 9, 2 bezeichnet" (Das Marcus-Evangelium, S. 365), wie nach ihm auch in dem lucanischen Gleichnisse 19, 12 f. Jesus „zu einem Magnaten gemacht wird, der, wie die Herodianer von Rom her, sich von auswärts die Belehnung mit der Königswürde holen geht" (Das Matthäus-Evangelium, S. 535). Mag

man nun mit Sevin (Chronologie des Lebens Jesu, 2. Auflage 1874, S. 129 f., wogegen vgl. Keim: Geschichte Jesu, III, S. 488) an Antipas oder mit mir (Synoptische Evangelien, S. 133) und Keim (Bibel-Lexikon, III, S. 39) an Archelaus denken: der fremde Eintrag (vgl. über die secundären Züge überhaupt Keim: Geschichte Jesu, III, S. 213) entstammt sicherlich den Reminiscenzen an die Lectüre des Verfassers. „Josephus erzählt, bei dem Tode Herodes des Grossen habe sich sein Sohn Archelaus nach Rom begeben, um sich von Augustus die Einsetzung in die Herrschaft seines Vaters zu erbitten" — bemerkt zu Luk. 19, 12 f. selbst Godet (Commentar zu dem Evangelium des Lukas, deutsch von Wunderlich, S. 387). Die Reisen der Herodianer stehen Ant. XVII, 9, 1. 4, die nachgeschickte Gesandtschaft 11, 1 f. zu lesen, und um die *βασιλεία* handelte es sich allerdings (gegen Sevin, S. 129, vgl. auch die Ausdrücke bei Josephus *ἀρχή* und *βασιλεία*). Uebrigens habe ich keineswegs, wie Nösgen wieder (S. 525 f.) unterstellt, gesagt, dass Lukas alle Notizen, in welchen er sich irgend mit Josephus berührt, diesem verdanke, sondern vielmehr ausdrücklich hervorgehoben, dass er davon Manches „auch unmittelbar aus dem Leben kennen lernen" konnte (S. 540). Andererseits wird die Annahme, dass die Vorstellung des Lukas vom *ὑπερῷον* des Tempels, als einem Ort, da sich Menschen versammeln konnten, als Reminiscenz an Ant. 11, 5, 4 gelten könne, damit keineswegs widerlegt, dass nach Ant. 8, 3. 2. Bell. 5, 5. 5 das *ὑπερῷον* keine *οἶκοι* hatte (S. 526), es müsste denn der Verfasser der Ansicht sein, diese ganz kleinen Gemächer, welche nur zur Aufbewahrung von Geräthschaften dienen konnten, seien überhaupt als Versammlungssäle denkbar (vgl. Diestel in Schenkel's Bibel-Lexikon, V, S. 474 f. 482). Hier ist die ganze Richtung und Haltung meiner Argumentation missverstanden worden. Nach wie vor halte ich daher den Satz *καθισάντων δὲ ἐν τῷ ὑπερῴῳ τοῦ ἱεροῦ* Ant. 11, 5, 4 für eine sehr beachtenswerthe Parallele, zumal da sich das *καθίζειν* und *καθῆσθαι* im Sinne von commorari gerade auch Lukas 24, 49 *καθίσατε ἐν τῇ πόλει* und Act. 2, 2 *οἶκον οὗ ἦσαν καθεζόμενοι* wiederholt. So denkt — um noch Einiges beizufügen — die Apostelgeschichte bei dem „schönen Thor" 3, 1 wohl an das Bell. 5, 5, 3 als besonders prachtvoll beschriebene, und kennt eine Halle Salomo's 3, 11. 5, 12 aus Ant. 20, 9, 7. Bezüglich des, für unseren Gesichtspunkt so wichtigen (vgl. Jahrg. 1877, S. 536 f. 546), Königs Agrippa hatte dessen Streben nach Popularität schon Baur (Paulus, I,

S. 180) als einen Berührungspunkt zwischen Josephus Ant. 19, 7, 3 und Act. 12, 3 hervorgehoben, und wenn Keim den lucanischen Entwurf der Samariterreise mit Recht gegen Matth. 19, 1 = Mark. 10, 1 im Nachtheil findet (Gesch. Jesu, III, S. 3 f.), so hat er nur vergessen zu bemerken, dass die Voraussetzung, Jesus könne oder müsse durch Samarien gezogen sein, sich auf Grund von Ant. 20, 6, 1. Bell. 2, 12, 3. Vit. 52 von selbst ergab. So sind es vielfach schon längst gemachte Beobachtungen, welche ihren Abschluss in der von mir vertheidigten Thesis finden. H. Holtzmann.

„Annulus Rufini" I. sententiae Sextiae, neu herausgegeben von Joh. Rud. Tobler, VDM, Turicensis, Tübingen. Verlag und Druck von Franz Fues. 1878.

Ein knapper Text von XIX Trilogien von 57 (3×9 und 3×10) oder 42+15 als ächt angenommenen Sextiersprüchen des Sextius philosophus Romanus (cf. Seneca ep. 64) und vielleicht auch seines Sohnes (s. Ritter, Gesch. d. Phil. IV. 170—174 und Ed. Zeller, Die Philos. d. Griech., 2. Aufl., III. Thl., S. 599—606) nebst einem kurzen geschichtlichen Vorwort von dem neuen Herausgeber eines rein auf den sogenannten Abstemiustext gegründeten Wortlautes des im christlichen Alterthum so viel gelesenen und disceptirten (cf. decretum Gelasii und [Pseudo-] Isidorus, dazu Origenes, Augustin und Hieronymus) sogenannten „Annulus Rufini".

Tobler unterscheidet 3 Grundbestandtheile des von Rufinus (zuerst?) in's Lateinische übersetzten sogenannten Xystos-Buches, a) die Sextierthesen, b) die Bemerkungen und Zusätze des Sixtus Romanus (episcopus et martyr), c) den Anhang des Rufinus nach seiner eigenen, „Aproniano filio" gewidmeten Zuschrift.

Das vorliegende 1. Heft des „Annulus" giebt die erlesenen Sextiersprüche, die, wenn sie sich als Urgut und Stammsentenzen des von Seneca wiederholt hochgepriesenen (jüd.) Weisen erhärten sollten, den nicht uninteressanten, in der griechischen Gnomologie oft angezogenen und berufenen Philosophen nur in bestimmterer Gestalt als bisher erkennen liessen.

Ein 2. Heft würde den relativen (selbst Wort-) Anschluss der Sixtus-Sentenzen an die Thesen des schwer christlicherseits (cf. Röm. II. 20) zu umgehenden und unbeachtet zu lassenden stoisch.-pythagor. Philosophen und Antithetikers jener Zeit

in derselben prägnanten Textform, wie ihn der alte Druck von 1502 nach einem Zürcher-Exemplar (offenbar aus einer ältesten Handschrift geflossen) darbietet, nachzuweisen suchen. Einem 3. Heft fiele die Aufgabe zu, die Rufinuszuthaten näher zu begründen und in ihrem Zeitzusammenhang zu erklären. —

Der gegenwärtige Zusammenhang und die noch von Gildemeister's „Sexti sententiarum recensiones" Bonn, Adolph Marcus, 1873, receptirte Textgestalt machen das im Alterthum so hochgeschätzte Erbauungs- und Weisheitsbuch (s. a. Ewald, Gesch. Israels u. A.) fast unleserlich für die Gegenwart, zum mindesten unverständlich oder wenigstens schwer geniessbar. Tobler's Bemühungen um die älteste Ethik und Ascetik der christlichen Kirche möchten daher die Stamina eines eingehenderen Verständnisses dieser immerhin beachtenswerthen Spruchsammlung von ca. fünft halb hundert γνῶμαι darbieten. —

Der lateinische Text des Rufinus, dem 2 (Haupt-) Recensionen der älteren syrischen Kirche (s. Lagarde, Analecta syriaca) in neuerer Zeit zur Seite getreten sind, ist von Tobler zum erstenmal zugleich griechisch (in seiner Urgestalt) wiederzugeben versucht worden (Gildemeister bietet nur theilweise verwandte, aber immerhin nicht völlig zutreffende Parallelen aus der griechischen Gnomenlitteratur, cf. a. Orelli selecta, überhaupt (und eine beigefügte deutsche Uebersetzung bezeichnet die Sinnauffassung der in ihrer inhaltsreichen Kürze und Gedrungenheit oft in der That vieldeutigen Sentenzen des Annulus (daher auch die Unmasse der Varianten der betreffenden Handschriften und ältern Drucke des „Xystus") seitens des Herausgebers.

Sofern mit dieser neuen Textesrecension der Sextiersprüche langjährige Probleme der Geschichte der Philosophie und der ältern christlichen Litteraturgeschichte auf eine einfache Weise zu lösen versucht werden, verdient die oben angezeigte Schrift jedenfalls die Beachtung der betreffenden Fachmänner und wir fordern dieselben zu entsprechender Beurtheilung und Würdigung um so eher auf, als die Ansichten über den eigentlichen Ursprung und Zusammenhang des „Annulus" bei den neuern Kritikern noch so starr und auffallend auseinander gehen.

Eine Spur verloren gegangener Schriften von Kirchenvätern.

Theodor Zahn hat uns in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ (II, 2, 1878, 288—291) verkündigt, dass das Werk des Irenäus gegen die Häresien (griechisch) und des Hegesippus *Ὑπομνήματα* in 5 Büchern im 16. Jahrhundert noch vorhanden waren. Hoffen wir, dass der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus je eher je lieber zum Vorschein kommen!

Ich meine noch eine andre Spur des Hegesippus, aber auch von des Justinus und des Hippolytus Syntagmen gegen alle Häresien aufgefunden zu haben. Franciscus Turrianus (de Torres) hat zu allererst (nach drei Handschriften aus Kalabrien, Sicilien und Kreta) die Constitutiones apostolorum herausgegeben als: *Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου καθολικὴ διδασκαλία, διὰ βιβλίων ὀκτώ. Φραγκίσκου πρεσβυτέρου τοῦ Τουρριανοῦ προλεγόμενα καὶ σχόλια ἀπολογητικά τε καὶ ἐξηγητικὰ εἰς τὰς αὐτὰς διαταγάς. Ταῦτα νῦν πρῶτον ἐτυπώθη.* Venetiis 1563. Die sehr seltene Ausgabe habe ich aus der Grossherzoglichen Bibliothek zu Weimar erhalten. Die Prolegómena beginnen mit der Behauptung, dass die alten Häretiker Bücher unter dem Namen Christi und seiner Jünger, der Propheten und Patriarchen verfassten, ausserdem die Schriften der Apostel, Evangelien, Briefe, Apostelgeschichte, Apokalypse, auch Schriften des Alten Testaments verfälschten (*διέφθειραν, ὅσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς, ἰοβόλους ἐγκατασπείραντες διδασκαλίας*). *Ἔστι δὲ ῥαδίως πληροφορηθῆναι περὶ τούτων ἐκ πολλῶν ἑτέρων, μάλιστα δὲ ἐκ τῶν τὰ τῶν αἱρετικῶν ἐξελεγξάντων καὶ καταβαλόντων, Εὐρηναίου φημὶ καὶ Ἰουστίνου καὶ Ἐπιφανίου καὶ τῶν λοιπῶν, ἵνα μὴ πάντας καταλέγω.* In Justin's erhaltenen Schriften lesen wir nun aber wohl von Verfälschungen des Alten Testaments durch die Juden (Dial. c. Tr. c. 71 sq.), aber nicht das Mindeste über Verfälschungen der Schriften von Aposteln und Jüngern Christi durch Häretiker, welche Irenäus und Epiphanius wohl berichten. Hat de Torres so etwas dem Justinus auf's Gerathewohl zugeschrieben? Oder war er noch so glücklich, Justin's Syntagma gegen alle Häresien in irgend einer Handschrift zu kennen? Für die letztere Annahme spricht die Thatsache, dass er sogleich, wie noch späterhin, aus des Ammonius von Alexandrien (um 458) zweitem Buche *κατὰ Ἰουλιανοῦ*, von welchem sonst gar nichts erhalten ist, Mit-

theilungen macht. Als Zeugen für den Gebrauch der apostolischen Constitutionen führt de Torres (p. 7 rev.) dann nicht bloss den Tertullianus de resurrectione (c. 13 über den Phönix, vgl. Constitt. app. V, 7), sondern auch den Hegesippus, Justinus, Hippolytus an, welche ihre Berichte über den Magier Simon aus dem 5. [soll heissen: 6.] Buche der apostolischen Constitutionen geschöpft haben (vgl. Constitt. app. VI, 7—9): Ἡγήσιππος δὲ καὶ Ἰουστῖνος ὁ μάρτυς καὶ Ἱππόλυτος πόθεν τὰ τοῦ Σίμωνος παραλαβόντες ἱστοροῦσι; δῆλον ὅτι ἐκ τοῦ πέμπτου βιβλίου τῶν διατάξεων, ἐν ᾧ τὰ αὐτὰ τοῖς παρὰ τούτων διηγηθεῖσιν εὕρηται. Joh. Alb. Fabricius (Hippolyti opera; Hamburg, 1716. I, 235) hat diese Stelle mit Recht unter die Testimonia gesetzt. Bei Hegesippus könnte man an den vermeintlichen Verfasser der Historiae ll. V. denken, wenn diese nur nicht den Simon bloss bei seiner Anwesenheit in Rom, als auch Petrus und Paulus daselbst waren, lehren liessen (III, 2). Justin's Bericht könnte an sich auch aus der grösseren Apologie (I, 26. 56) geschöpft sein. Aber des Hippolytus Bericht über Simon konnte de Torres in keiner uns erhaltenen Schrift desselben, auch nicht in den uns bekannten Bruchstücken, sondern nur aus einer uns erhaltenen Schrift, doch wohl aus dem Syntagma gegen alle Häresien, kennen.

Hätte de Torres nur auch die genannten Schriften herausgegeben! Die zweite und die dritte Handschrift der apostolischen Constitutionen hat er von Antonius Augustinus, Bischof von Lerida (Ilerda) in Spanien erhalten. Noch jetzt werden manche Schätze alter Schriften ungehoben vorhanden sein.

A. H.

Nachtrag zu S. 120. Den Begriff der *παιδεία* (disciplina) hellt auch Clem. Hom. II, 22 auf (der Magier Simon): ἑλληνικῇ παιδείᾳ πάνυ ἐξασκήσας ἑαυτόν, vgl. Clem. Recogn. II, 7: graecis tamen literis liberalibus apprime eruditus.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

VI.

Die Vita S. Hilarionis des Hieronymus
als Quelle für die Anfänge des Mönchthums
kritisch untersucht

von

W. Israël, Pfarrer zu Herrenbreitungen
(Provinz Hessen.)

Motto: Erst wieg's, dann wag's.

Die neueren Untersuchungen über die Anfänge des Mönchthums von Dr. Weingarten, veröffentlicht in dem 1. und 4. Heft des ersten Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von Dr. Brieger, haben den Herrn Verfasser zu überraschenden Resultaten geführt. Das ursprüngliche Anachortenthum nicht mehr den Verfolgungszeiten der Kirche unter Decius und Diocletian entsprungen mit der Tendenz eines friedlichen Märtyrerthums, sondern erst nach Constantin dem Grossen, kurz vor der Zeit Julians, des Abtrünnigen, ohne specifisch christlichen Charakter aus dem egyptischen Serapismönchthum entstanden, wird von demselben fortan nicht mehr der christlichen Kirchengeschichte, sondern der vergleichenden Religionsgeschichte zugewiesen. Gegen gar manche Ergebnisse der Weingarten'schen Forschung wird sich allerdings die kritische Geschichtsschreibung zu sträuben nicht im Stande sein, wenn andererseits freilich manches Andere berichtigt werden muss, und auch bereits berichtigt ist. So hat Dr. Gass in seinem etwas später erschienenen Aufsatz, betitelt: „Zur Frage vom

Ursprung des Mönchthums", erschienen in derselben Zeitschrift, Band II, Heft 2, mit Recht Weingarten gegenüber betont, dass wohl der äussere Anlass für das Auftreten des Mönchthums in dem egyptischen Serapiscultus gelegen haben möge, dass aber der innere Grund desselben unfehlbar in der Geistesrichtung der damaligen christlichen Welt zu suchen sei; und Herr Dr. Hilgenfeld hat in seiner Beleuchtung der Weingarten'schen Schrift (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie XXI, 1. 1878) es zum mindesten wiederum zweifelhaft gemacht, dass das christliche Mönchthum seinen Grund und Ausgang in dem Serapiscultus Egyptens gehabt habe, vielmehr mit grösserer Wahrscheinlichkeit, für uns sogar evident, dargethan, dass der Buddhismus es ist, in dem die Wurzeln des Mönchthums liegen. Ebenso sind gegen die so späte Ansetzung der Anfänge desselben mit Recht seitens des letztgenannten Gelehrten gegründete Bedenken erhoben, und einzelne allzu grosse Kühnheiten Weingarten's, so besonders betreffs der Vita Antonii gemässigt worden. Immerhin aber bleibt Weingarten das unbestrittene Verdienst, die hagiographische Literatur jener Zeit nach ihrem historischen Werth gebührend gewürdigt zu haben. In erster Linie musste natürlich in diesen Untersuchungen Weingarten's Egypten, als der Ausgangspunkt dieser „neuen Lebensweise", ins Auge gefasst werden, aber wenn auch das Mönchthum in Palästina und in anderen Ländern des Orients „kein selbständiges Interesse beanspruchen kann, da es nur eine Nach- und Fortbildung seines egyptischen Vorbildes ist, so ist es doch nunmehr an der Zeit, auch in dieser Richtung die althergebrachte, von der ganzen Kirche gläubig fortgepflanzte Ueberlieferung auf Grund der Quellen kritisch zu untersuchen und dies um so mehr, da auch diese Quellen „die Kritik herausfordern". Die Tradition beruht, was die Anfänge jenes Mönchthums anlangt, fast einzig und allein auf einer der Heiligen-Biographien des Hieronymus, der, selbst Mönch in Bethlehem, seine Ideale des Anachoretenthums der Nachwelt überliefert hat. Diese Biographie ist die des heiligen Hilarion (Opera ed. Vallarsi II, 13 sq.). Ihr Inhalt ist kurz der:

Hilarion, geboren zu Tabatha in der Nähe von Gaza, von heidnischen Eltern, kommt früh behufs seiner Ausbildung nach Alexandria, wird dort Christ und bringt zwei Monate bei dem h. Antonius zu, kehrt darauf in die Heimath zurück und wird Asket. Anfechtungen jeder Art befestigen ihn immer mehr in einem exemplarischen Lebenswandel. Seine Wunderthaten verbreiten bald seinen Ruf über die engen Grenzen seines Vaterlandes und ziehen viele Fremde, selbst aus fernen Ländern herbei, die bei ihm Hülfe suchen, denn er war der erste und damals der einzige Eremit in Palästina, und von ihm erst ging das Mönchthum dieses Landes aus. Der Ruhm seines Namens drang sogar in die Einsamkeit des Antonius, was diesen veranlasste, einen Briefwechsel mit ihm zu unterhalten. Mit der Zeit ahmten viele das asketische Beispiel des Hilarion nach, und es entstanden zahllose Mönchsansiedelungen in Palästina und Syrien. Die Menge der Ehrenbezeugungen, die ihm selbst von hochgestellten Personen, so auch von Bischöfen, zu Theil wurden, verleideten ihm jedoch den Aufenthalt in seinem Vaterland und so wanderte er nach Egypten aus, entging wunderbar den Verfolgungen der Gazenser, die einen Haftbefehl Julians gegen ihn ausgewirkt hatten, und als er auch in Egypten vor der Verehrung des Volkes keine Ruhe finden konnte, liess er sich nach Sicilien übersetzen. Ein gleiches Missgeschick, der Zudrang der Leute nämlich, trieb ihn von dort wieder weiter nach Epidaurus in Dalmatien, wo er ausserordentliche Wunderthaten vollbringt; die letzten Lebensjahre brachte er auf der Insel Cypern zu. Sein Leichnam ward von seinem Lieblingsschüler Hesychius nach Palästina in seine alte Eremitenwohnung übergeführt.

Dies in kurzen Umrissen die Schilderung des Hieronymus. Sehen wir uns jetzt nach anderweitigen Berichten über diesen h. Hilarion und das von ihm ausgegangene palästinensische Mönchthum um.

Die Notiz des Hieronymus (c. 1), welche er zur Motivirung seiner Vita vorausschickt, der zufolge schon Epiphanius, Bischof von Salamis, einen nur kurzen, in allgemeinen Ausdrücken

abgefassten Panegyrikus dieses Heiligen, der unter dem Volke sehr verbreitet gewesen sei, hinterlassen haben soll, und welchem jedenfalls ein grosser Werth beizumessen sein würde — welche Nachricht uns übrigens nur aus Hieronymus bekannt ist —, lässt uns völlig im Stich, denn in den auf uns gekommenen Werken des Epiphanius findet sich nicht einmal der Name des Hilarion, und auch über ein Mönchthum in Palästina finden sich nur höchst dürftige und unbestimmte Nachrichten. Wir werden später Gelegenheit nehmen, noch einmal auf diesen Punkt zurückzukommen.

Auf den ersten Blick scheint sich uns eine Quelle in der Kirchengeschichte des Sozomenus, eines Schriftstellers aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, zu ergeben. Man braucht jedoch nur einmal die auf unsern Gegenstand bezüglichen Stellen (hist. eccl. III, 14 und V, 10 (Hussey I, p. 272 ff. und II, p. 466 f.) gelesen zu haben, um sich sofort ein Urtheil über den Werth dieser Berichte bilden zu können. Dieselben erweisen sich nämlich fast durchweg als eine Copie der Vita des Hieronymus, mag man nun annehmen, dass der Verfasser den Originaltext, oder, wie Tillemont[1]) will, die bereits vor dem Jahre 392 vorhandene griechische Uebersetzung des Sophronius[2]) benutzt hat. Bei einer Vergleichung der beiderseitigen Texte[3]) wird sich

[1]) Mémoires pour servir a l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles Tome VII, p. 260.

[2]) Hieronymus, Liber de viris illustribus Vallarsi II, p. 937: „Sophronius, vir apprime eruditus, laudes Bethlehem adhuc puer, et nuper de subversione Serapis insignem librum composuit, de virginitate quoque ad Eustochium et vitam Hilarionis monachi, opuscula mea, in Graecum eleganti sermone transtulit.“ Dies Buch des Hieronymus ist abgeschlossen 392, im 14. Jahre des Kaisers Theodosius, bis zu welchem Zeitpunkte es gehen sollte nach des Hieronymus eigenen Angaben (Praef. in libr. de Vir. illustr. ad Dext. Praef. Praet. II, p. 821). Vgl. hierüber auch Zöckler, „Hieronymus, sein Leben und Wirken“, S. 190.

[3])

Hieronymus:	Sozomenus:
Hilarion ortus vico Tabatha . . . . a Gaza urbe . . . . ad Austrum situs.	*Τούτῳ δὲ πατρὶς μὲν ἦν Θαβαθὰ κώμη πρὸς νότον δὲ Γάζης κειμένη* (neu: *παρὰ τὸν χειμάρρουν,*

schwerlich jemand entschliessen, die geringfügigen Abweichungen der in Form eines Auszuges gehaltenen Schilderung des Sozo-

. . . missus Alexandriam grammatico traditus est . . . . audiens autem tunc celebre nomen Antonii . . . incensus visendi ejus studio perrexit ad eremum. Et statim ut eum vidit mutato pristino habitu duobus fere mensibus juxta eum mansit . . . . porro frequentiam eorum, qui ad eum . . . . concurrebant, ultra non ferens . . . sicque sibi magis incipiendum esse ducens ut coepisset Antonius . . . . reversus est . . . . ad patriam et parentibus jam defunctis partem substantiae fratribus, partem pauperibus largitus est, nihil omnino sibi reservans . . . . solitudinem, quae in septimo milliario a Majuma, Gazae emporio, per litus euntibus Aegyptum ad laevam flectitur, ingressus est . . . . . exstructa deinceps brevi cellula . . . . latitudine pedum quatuor, altitudine pedum quinque, hoc est statura sua humiliore, porro longitudine paulo ampliore, quam ejus corpusculum patiebatur, ut sepulcrum potius, quam domum crederes.

Unter den zahlreichen Beispielen von Selbstpeinigung und Askese vgl. nur die Stelle: Iratus sibi et pectus pugnis verberans quasi cogitationes caede manus posset excludere: Ego, inquit, aselle, faciam, ut non calcitres, nec te hordeo alam, sed paleis, fame te conficiam et siti, gravi te onerabo onere, per aestus indagabo et

ὃς ἐπὶ θάλατταν τὰς ἐμβολὰς ἔχων, ἐπιχωρίως ἀπ' αὐτῆς τῆς κώμης τὴν ἐπωνυμίαν ἔλαβε). Γραμματικῷ δὲ φοιτῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κατὰ θέαν Ἀντωνίου τοῦ μεγάλου μοναχοῦ εἰς τὴν ἔρημον ἦλθε· καὶ συγγενόμενος αὐτῷ παραπλησίως φιλοσοφεῖν ἔγνω. Ὀλίγον δὲ χρόνον ἐνθάδε διατρίψας ἐπανῆλθεν εἰς πατρίδα, οὐ γὰρ συνεχωρεῖτο κατὰ γνώμην ἠρεμεῖν πολλῶν ὄντων ἑκάστοτε τῶν ὡς Ἀντώνιον ἐρχομένων. Καταλαβὼν δὲ τελευτήσαντας τοὺς πατέρας εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς δεομένους τὴν οὐσίαν διένειμεν, οὐδὲν δὲ παντάπασι καταλιπὼν ἑαυτῷ διέτριβεν ἐν ἐρήμῳ τόπῳ παρὰ θάλατταν ἀμφὶ τὰ εἴκοσι στάδια τῆς αὐτοῦ κώμης διεστῶτι. Οἴκησις δὲ ἦν αὐτῷ δομάτιον μικρὸν (neu: ἐκ πλίνθου καὶ φορυτοῦ καὶ κεράμων κατεαγότων κατεσκευασμένον) εὔρους τε καὶ ὕψους καὶ μήκους τοσοῦτον ὅσον ἑστῶτα μὲν κεκυφέναι τὴν κεφαλὴν (abweichend: κείμενον δὲ τοὺς πόδας συλλέγειν ἐπάναγκες εἶναι) Διαπάντων γὰρ εἴθιζεν ἑαυτὸν ταλαιπωρεῖν καὶ ῥαστώνης κρατεῖν. Ἀμέλει τοι ὧν ἴσμεν ἐγκρατείας ἀκόμπου καὶ δεδοκιμασμένης οὐδενὶ κατέλιπεν τὴν ὑπερβολὴν ἀγωνιζόμενος πρὸς ἀσιτίαν καὶ δίψος καὶ ῥῖγος καὶ πνῖγος καὶ πρὸς τὰ ἄλλα πάθη καὶ θωπείας τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς. Ἦν δὲ τὸ μὲν ἦθος σπουδαῖος· σεμνὸς δὲ τὸν λόγον καὶ μνήμων καὶ ἐπήβολος ἀκριβὴς τῶν

menus von der Vita S. Hilarionis auf Rechnung einer zweiten ihm zugänglich gewesenen Quelle, die nicht nachgewiesen werden

---

frigora, ut cibum potius, quam lasciviam cogites. Herbarum ergo succo et paucis caricis post triduum vel quatriduum deficientem animam sustentabat . . . . . scripturas quoque sanctas memoriter tenens . . . . .

Et tamen in utrisque locis magna quotidie signa fiunt, sed magis in hortulo Cypri forsitan, quia illum locum plus dilexerit. Venerunt itaque ad aegrotantem de Papho multi religiosi viri . . . . non mihi videtur in calce libri tacenda Constantiae illius sanctissimae mulieris devotio, quae perlato ad se nuntio, quod corpusculum Hilarionis Palaestinae esset, statim exanimata est, veram in servum Dei dilectionem etiam morte comprobans. Cernas usque hodie miram inter Palaestinos et Cyprios contentionem, his corpus Hilarionis, illis spiritum se habere certantibus.

(Hilarion) exhalavit spiritum . . . . . . quod postquam Palaestinae sanctus vir audivit Hesychius, perrexit ad Cyprum et . . . . corpus ejus furatus est. Quod Majumam deferens totis manachorum et oppidorum turbis prosequentibus in antiquo monasterio condidit.

Urbs enim Gaza . . . . . et Hilarionis et Hesychii mortem impetraverat, amboque ut quaererentur toto orbe scriptum erat . . . . ascendit classem, quae

ἱερῶν γραφῶν· ἐπὶ τοσοῦτον δὲ θεοφιλὴς ἐγένετο, ὡς ἔτι καὶ νῦν ἐπὶ τῷ αὐτοῦ τάφῳ πολλοὺς ἰᾶσθαι κάμνοντας καὶ δαιμονῶντας καὶ τό γε παραδοξότατον παρά τε Κυπρίοις οὗ πρότερον ἐτάφη, καὶ παρὰ Παλαιστινοῖς, παρ' οἷς ἐστὶ νῦν. Συμβὰν γὰρ αὐτὸν ἐν Κύπρῳ διατρίβοντα τελευτῆσαι πρὸς τῶν ἐπιχωρίων ἐκηδεύθη καὶ ἐν πολλῇ τιμῇ καὶ θεραπείᾳ παρ' αὐτοῖς ἦν. Μετὰ δὲ ταῦτα Ἡσύχιος, ὃς εὐδοκιμωτατος ἐγένετο τῶν αὐτοῦ μαθητῶν, κλέψας τὸ λείψανον διεκόμισεν εἰς Παλαιστίνην καὶ ἐν τῷ ἰδίῳ μοναστηρίῳ ἔθαψε (neu: *καὶ τὸ ἐξ ἐκείνου δημοτελῆ καὶ μάλα λαμπρὰν ἐνθάδε ἐτήσιον ἑορτὴν ἄγουσιν οἱ ἐπιχώριοι*).

V. 10. *Ἐν τούτῳ δὲ καὶ Ἱλαρίων μόναχος ἐπιζητούμενος παρὰ τῶν Γαζαίων ἔφυγεν εἰς Σικελιάν. Ἐνθάδε δὴ ξύλα συλλέγων ἐκ τῶν ἐρήμων ὀρῶν, καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων φέρων, ἐν τῇ πόλει διεπώλει καὶ ὅσον ἀποζῆν τούτῳ τῷ τρόπῳ τὴν καθημέραν τροφὴν ἐπορίζετο. Καταμηνυθεὶς δὲ ὅστις εἴη καὶ οἷος ὑπὸ δαιμονῶντος ἀνδρὸς τῶν ἐπισήμων, τοῦ δαιμονᾶν αὐτὸν ἀπαλλάξας ἦλθεν εἰς Δαλματίαν. Μέγιστά τε καὶ παράδοξα σὺν θείᾳ δυνάμει κἀνταῦθα κατορθώσας, ὡς καὶ τὴν θάλασσαν εὐχῇ στῆσαι ἐξ ὑπονοστήσεως ἐπικλύσαι τὴν ξηρὰν κατατρέχουσαν, πάλιν ἔνθεν ἀνεχώρησεν. Οὐ γὰρ καταθύμιον ἦν αὐτῷ διατρίβειν παρὰ τοῖς ἐπαινοῦσιν, ἀλλ' ἐν τῷ τοὺς τόπους*

kann, zu setzen. Wenn jemand ein Referat liefert, so schleichen sich in Nebensachen gar leicht einzelne Aenderungen ein. Dass Sozomenus z. B. die Hütte des Hilarion ein wenig anders beschreibt als Hieronymus, oder, dass er erzählt, Hilarion habe auf Sicilien das Holz auf eigenen Schultern getragen, während Hieronymus es ihn einem Schüler auflegen lässt, bringt die

---

Siciliam navigabat . . . ibique in quodam deserto agello lignorum quotidie fascem alligans imponebat dorso discipuli. Quo in proxima villa venumdato, et sibi alimoniam et his, qui forte ad eos veniebant, pauxillulum panis emebant . . . . . Scutarius quidam . . . . clamavit in eo immundus spiritus: Ante paucos dies Siciliam ingressus est Hilarion servus Christi, et nemo eum novit, et putat se esse secretum, ego vadam et prodam illum. Statimque . . . ascensa nave appulsus est Pachynum et deducente se daemone ubi ante tugurium senis se prostravit, illico curatus est . . . . .

(Hesychius) duxit itaque illum (Hilariorem) ad Epidaurum Dalmatiae oppidum. Es folgen nun bei Hieronymus zwei Wunderberichte, darunter der mit dem Erdbeben zusammenhängende. Clam nocte fugit . . . ingressus ergo Paphum, urbem Cypri . . .

(Hesychius) suasit, ut in ipsa insula ad secretiorem locum conscenderet . . . . perduxit eum . . . inter secretos asperosque montes. Beispiel für die Schlussbemerkung des Sozomenus ist bei Hieronymus die Flucht des Hilarion vor den Gazensern.

ἀμείβειν, ἐσπούδασεν ἄδηλος εἶναι καὶ τὴν κρατοῦσαν περὶ αὐτοῦ δόξαν διαλύειν ταῖς συχναῖς μετοικήσεσι, Τὸ δὴ πλευταῖον παραπλέων τὸν Κύπρον κατῆρεν εἰς Πάφον. Προτραπεὶς τε παρὰ τοῦ τότε Κυπρίων ἐπισκόπου ἠγάπησε τὴν ενθάδε διατριβὴν καὶ (neu: *περὶ Χάρβυριν χωρίον οὕτως ἐπονομαζόμενον) ἐφιλοσόφει. Τοῦ μὲν οὖν μὴ μαρτυρῆσαι τὸν ἄνδρα τοῦτον, αἴτιον ἡ φυγὴ, ἔφυγε δε, καθότι πρόσταγμά ἐστιν ἱερὸν μὴ περιμένειν τοὺς διώκοντας· εἰ δὲ ληφθεῖεν διωκόμενοι ἀνδρείους γενέσθαι καὶ κρείττους τῆς τῶν διωκόντων ἀνάγκης.*

Natur einer frei aus dem Gedächtniss gegebenen Berichterstattung eben mit sich. Dass Sozomenus weiss, dass Tabatha der Geburtsort des Heiligen, an einem Bache gleichen Namens liegt, kann sehr wohl auf einer genauen Kenntniss der localen Verhältnisse beruhen — und Sozomenus ist ja Palästinenser von Geburt —, ebenso wie vielleicht die Bekanntschaft mit der Insel Cypern ihn den Ort Charburis als den Aufenthaltsort des Hilarion annehmen liess. Wenn weiterhin Hilarion von einem Cyprischen Bischof eingeladen wird, auf der Insel zu bleiben, so ist das eine freie Verwerthung der Notiz des Hieronymus, wo Epiphanius in Verbindung gebracht wird mit dem Heiligen. Ebenso viel Wahrscheinlichkeit hat freilich auch die Annahme für sich, dass Sozomenus sich durch diese Abweichungen eine gewisse Originalität, wie dies ja nicht selten geschieht, vindiciren wollte. Von diesem Gesichtspunkte würde es auch leicht erklärlich sein, dass Sozomenus hist. eccl. V, 15 (Hussey II, p. 487) seinen eigenen heidnischen Grossvater in Bethelien durch Niemand Geringeren als den heiligen Hilarion selbst bekehrt sein lässt. Hiermit kommen wir überhaupt an die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Sozomenus im Allgemeinen heran. Bekannt ist ja sein Hang zum Wunderbaren [1]) und wie wenig er zu sichten versteht zwischen Geschichte und zwischen

[1]) Um nur zwei Beispiele zu haben, lese man hist. eccl. I, 11 (Hussey I, p. 49). Einer Tochter des Bischofs Spyrido auf Cypern hatte ein Verwandter etwas zum Aufheben gegeben. Diese vergrub es im Hause, um es besser zu bewahren, starb jedoch plötzlich, ohne etwas davon gesagt zu haben. Der Betreffende forderte es nun zurück, aber es war nirgends zu finden. Spyrido ging nun zum Grabe, rief das Mädchen beim Namen, liess sich von ihm antworten, wo das Versteck sei, und so ward es wieder gefunden. Und h. e. II, 1 (H. I, p. 103 ff.). Man fand in Jerusalem die drei Kreuze Christi und der beiden Schächer. Welches aber Christi Kreuz sei, konnte man nicht erkennen. Man brachte daher alle drei in die Nähe einer schwer kranken Frau, zwei davon wirkten nichts, beim dritten jedoch öffnete sie die Augen, erlangte ihre Kräfte wieder und sprang gesund aus ihrem Bette auf. Auf diese Weise soll auch ein Todter wieder auferweckt sein.

Fabeln. Wir wollen nur erinnern an die Ungeheuerlichkeiten der Erzählung, die er mit Hilarion in Verbindung bringt[1]. Man wird unwillkürlich den Eindruck erhalten, als ob Sozomenus einem Gegenstand zu Liebe sich vor Erdichtungen nicht scheute.

Wenn wir aber dies annehmen dürfen, dann kann es uns auch nicht allzusehr wundern, bei Sozomenus zu lesen, dass dem Hilarion zu Ehren glänzende Feste in Palästina gefeiert worden seien. Der Verfasser spricht überhaupt an jener Stelle davon, dass es palästinensische Sitte gewesen sei, grosse Männer auf solche Weise zu ehren. Warum hätte er dies Prädicat nicht auch dem Hilarion zulegen sollen? Wir haben keinen Grund, den Sozomenus anders zu beurtheilen, als die grosse Mehrzahl der kirchlichen Schriftsteller jener Zeit überhaupt, welche es mit der Wahrheit nicht eben genau nehmen; die Richtigkeit dieser letzten Behauptung glauben wir im Verlauf unserer Darstellung an diesem und jenem dargethan zu haben. Was aber, abgesehen von der Glaubwürdigkeit des Sozomenus, massgebend war für unsere Ansicht, dass wir in dem Berichte des genannten Autors nicht Spuren einer zweiten Quelle zu suchen haben, ist das, dass eine selbständige Quelle gewisslich nicht blos in so unwichtigen und äusserlichen Dingen von der Vita S. Hilarionis abgewichen sein würde. Wir beurtheilen daher die Abweichungen des Sozomenus ebenso, wie die Aenderungen und Erweiterungen zu beurtheilen sind, welche Hieronymus gelegentlich seiner Beschreibung des Aufenthaltsortes des heiligen Antonius mit der Vita Antonii vorgenommen hat. Wird man doch schwerlich dem Hieronymus eine gründlichere, auf Autopsie beruhende Kenntniss der Behausung jener ohnehin so legendenhaften Persönlichkeit zugestehen wollen.

Vergebens suchen wir nach Originalberichten bei den

[1]) H. e. VI, 32 (H. II, p, 647): *Διδασκάλου δὲ ταύτης τῆς φιλοσοφίας ἔτυχον Ἱλαρίωνος, ἀφ' οὗ λέγεται ποτὲ τούτων ἅμα οἴκοι ἀπιόντων, ἐκ μέσου ἁρπαγῆναί πως τὸν Μαλαχίωνα καὶ ἀφανῆ γενέσθαι· ἐξαπίνης δὲ πάλιν ἀναφανῆναι τὴν αὐτὴν ὁδὸν βαδίζοντα τοῖς ἀδελφοῖς· μετ' οὐ πολὺ δὲ ἀποβιῶναι.*

Schriftstellern jener Zeit. So ausserordentlich üppig auch die damalige und spätere Mönchsliteratur blühte, wir nennen nur Namen wie Rufinus, Palladius, Johannes Cassianus, Theodoret, nirgends ist ein Anhaltspunkt zu entdecken, und Hieronymus bleibt mit seiner Vita vereinzelt stehen. So gezwungen, auf positive Zeugnisse zu verzichten, entbehren wir doch nicht anderer Berichte, welche in das unseren Heiligen umgebende Dunkel einigermassen Licht zu bringen im Stande sind.

Fassen wir zunächst die wichtigsten chronologischen Daten aus der Vita S. Hilarionis zusammen. Für die Feststellung des Geburtsjahres des Heiligen ist die Bemerkung massgebend, dass er beim Tode des Antonius 65 Jahre alt gewesen sei. Antonius ist nach den herkömmlichen Annahmen 356 gestorben, Hilarion mithin geboren 291/292. 15 Jahre alt wird er Eremit, also ca. 307, nach weiteren 22 Jahren fängt er an Wunder zu thun, 329, und gibt den Anstoss zu zahlreichen Eremitencolonien in Syrien und Palästina, schon damals berühmt bis in die fernsten Länder des Westens. Gestorben ist er 80 Jahre alt, also ca. 371. Die übrigen Daten sind von keiner Bedeutung.

Einen wichtigen Fingerzeig gibt uns Sulpicius Severus in dem ersten seiner Dialoge. Der Verfasser befindet sich gerade in der Gesellschaft eines Mönches Gallus, eines Schülers des heiligen Martin von Tours, als er von einem soeben von einer orientalischen Reise zurückkehrenden alten Freund Postumianus überrascht wird. Dieser wird nun von Severus aufgefordert, zu berichten „qualiter in Oriente fides Christi floreat, quae sit sanctorum quies, quae instituta monachorum quantisque signis ac virtutibus in servis suis Christus operetur“. Postumianus erzählt nun: Vor drei Jahren von Narbo abgefahren, seien sie anfangs in die Gegend der Syrte verschlagen worden, aber bald darauf in Alexandria gelandet. Dort herrschten gerade die Origenistischen Streitigkeiten, auf der einen Seite die Mönche für Origenes, auf der anderen die Bischöfe gegen diesen Partei nehmend. Die Mönche wurden durch Militairgewalt auseinander getrieben. Von Alexandria begab sich Postumianus direct nach Bethlehem, wo Hieronymus der dortigen Gemeinde als Presbyter

vorstand, „ein Mann, der ausser dem Verdienst seiner Rechtgläubigkeit und seiner reichen Anlagen noch den Vorzug einer so grossen Kenntniss des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen besass, dass sich in keinem Gebiet der Wissenschaft jemand mit ihm messen konnte". Sechs Monate sei er nun bei Hieronymus geblieben in Bewunderung seines steten Kampfes für Rechtgläubigkeit und Sitte gegenüber den Häretikern und einem verderbten Klerus, in Bewunderung seiner ununterbrochenen literarischen Thätigkeit. „Wenn es nicht", so erzählt Postumianus, „ein fester Vorsatz und ein Gott abgelegtes Gelübde gewesen wäre, die Wüste zu besuchen, so hätte ich keinen Augenblick einen so bedeutenden Mann verlassen mögen." Er kehrte nun nach Alexandria zurück, besuchte dort die Brüder und eilte von da nach der oberen Thebais, das heisst, nach den äussersten Grenzen Egyptens. Nun beginnt der Erzähler eine überschwängliche Schilderung des egyptischen Mönchthums, nicht weniger phantasiereich und abenteuerlich als die berufsmässigen Literaten des Mönchthums, oft schon gehörte Märchen in neuer Form auftischend. Er will bei dieser Gelegenheit auch zwei Klöster des heiligen Antonius und den Ort, wo Paulus, der erste Eremit, lebte, besucht haben [1]).

Wie kommt es nun, so müssen wir fragen, dass dieser Postumianus — ob er nun erdichtete oder geschichtliche Person ist, ist ja gleichgültig — trotz seiner zweimaligen Reise durch Palästina und trotz seines sechsmonatlichen Aufenthalts in Bethlehem auch keine Silbe von einem Mönchthum in diesem Lande zu erzählen weiss, während er doch trotz seiner versprochenen Kürze kein Ende seiner lobrednerischen Schilderung der Einsiedler Egyptens findet? Wie erklärt es sich, dass nicht einmal der Name des heiligen Hilarion genannt wird, dessen Ruhm ja nach Hieronymus den Weltkreis erfüllte, während er die grössten Heiligen Egyptens, einen Antonius und Paulus, anzuführen nicht vergisst? Die Antwort kann nicht zweifelhaft

---

[1]) Sulpicii Severi libri qui supersunt ed. Halm dialogus I, cap. 1ff. p. 152ff. cap. 17, p. 169.

sein, sie muss lauten, dass wenn die Berichte des Hieronymus von den unzähligen Eremitencolonien, die seit 329 in Palästina und Syrien aus der Erde wuchsen, sowie von einem so wunderthätigen Heiligen, wie Hieronymus den Hilarion schildert, wahrheitsgetreu wären, dieselben von einem Postumianus, dessen Reise nach seinen eigenen Angaben über die Origenistischen Streitigkeiten mit Sicherheit in das Jahr 399 zu setzen ist, nothwendigerweise hätten bestätigt werden müssen. Ohne Zweifel hatte Postumianus, obwohl er es sonderbar findet, die zahlreichen Schriften des Hieronymus nicht zu kennen (dialog. I, cap. 8, p. 160), doch selbst die Vita S. Hilarionis, die allerdings erst nach 385 [1]) anfing ihren Weg durch die Welt anzutreten, noch nicht gelesen, was ja auch bei der Lage seines Vaterlandes Aquitanien nichts Befremdendes hat. Wäre dies der Fall gewesen, so würde er jedenfalls bei seiner Begeisterung für Hieronymus nicht unterlassen haben, sich weitschweifig über das, was er in Palästina gesehen und gehört haben wollte, auszulassen; so sind wir, was das palästinensische Mönchthum und den heiligen Hilarion anlangt, seiner tendenziösen Berichte enthoben. Nun darf man freilich aus der Darstellung des Sulpicius Severus nicht folgern, dass es damals, um das Jahr 400, überhaupt noch kein Mönchthum in Palästina gegeben habe. Nein, da ist es gewesen, wie wir später auch ausführen werden, aber nicht in der Art und Weise, wie Hieronymus angibt.

Einen kleinen Beitrag zur Klärung der Frage liefern uns ferner einzelne zerstreute Angaben Basilius des Grossen. Derselbe erwähnt mehrfach ein Mönchthum in Palästina, ohne sich jedoch des Näheren darüber auszulasssen [2]). Von einem heiligen

---

[1]) Vgl. Zöckler, erste Abth., Lebenslauf III, S. 145 ff. Derselbe setzt die Vita S. Hilarionis in den Zeitraum von 385—405 und zwar ziemlich in den Anfang desselben. Vgl. auch Bibliothek der Kirchenväter, Hieronymus II. übersetzt von Leipelt, Einleitung, S. 11, wo die Abfassungszeit zwischen 388 und 390 angesetzt wird.

[2]) Basilii op. ed. Benedict. ep. 207, tom. III, p. 310: *Νῦν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ μὴν ἀκούω τοιαύτην εἶναι ἀνδρῶν ἀρετήν· καὶ τάχα τινὲς καὶ ἐπὶ τῆς Παλαιστίνης τὴν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείαν κατορ-*

Hilarion weiss er nichts, was einigermassen auffallen muss, wenn er den Eustathius, Euzoius und Eudoxius als Vorbilder des Mönchthums hinstellt (ep. 226. Tom. III, p. 345 f.). Jedenfalls geht aus diesen Stellen hervor, dass das Mönchthum, von welchem Basilius redet, ein ganz anderes sein muss, als das, welches uns die Vita S. Hilarionis schildert. Basilius hätte nie sagen können „νῦν δὲ ἀκούω", wenn bereits um 330 ein zahlreiches Eremitenthum in Palästina geblüht hätte.

Als argumentum ex silentio mag auch Theodoret citirt werden. In seiner Kirchengeschichte III, 3 tom. III. p. 640 ff. (Paris) ist die Rede von den Verfolgungen, die unter Julian über die Christen ergingen und von dem hinterlistigen Benehmen des Kaisers. Es wird erzählt, dass in den palästinensischen Städten Ascalon und Gaza Priester und überhaupt Christen unter den grausamsten Martern hingerichtet worden seien. Hilarion ist nach Hieronymus von den Gazensern verfolgt, von Julian zum Tode verurtheilt worden; hätte wohl Theodoret, wo er von Gaza und von Julian und den Verfolgungen redete, es unterlassen, das Beispiel des hochberühmten Hilarion anzuführen, wenn ihm von dem Heiligen etwas bekannt gewesen wäre? Und weshalb war ihm denn nichts bekannt?

In seiner φιλόθεος ἱστορία tom. III, p. 764 will er das Leben der Heiligen beschreiben, die kurz vor ihm oder zu seiner Zeit geglänzt haben. Unter den vielen Mönchsnamen sucht man aber vergebens nach dem des Hilarion, unter so vielen unbekannten Personen fehlt Derjenige, welcher weit und breit der berühmteste war, den Theodoret nicht hätte vergessen

---

θοῦσιν. Ep. 223, p. 337 ejusd. tom.: *Καὶ δὴ πολλοὺς μὲν εὗρον κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν, πολλοὺς δὲ κατὰ τὴν λοιπὴν Αἴγυπτον καὶ ἐπὶ τῆς Παλαιστίνης, ἑτέρους καὶ κοίλης Συρίας καὶ τῆς Μεσοποταμίας ὧν ἐθαύμαζον μὴν τὸ περὶ δίαιταν ἐγκρατές. Ἐθαύμαζον δὲ τὸ καρτερικὸν ἐν πόνοις, ἐξεπλάγην τὴν ἐν προσευχαῖς εὐτονίαν, ὅπως ὕπνου κατεκράτουν ὑπὸ οὐδεμιᾶς φυσικῆς ἀνάγκης καταπτόμενοι, ὑψηλὸν ἀεὶ ἀδούλωτον τῆς ψυχῆς τὸ φρόνημα διασώζοντες, ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι μὴ ἐπιστρεφόμενοι περὶ τὸ σῶμα.*

dürfen, wenn er etwas von ihm gewusst hätte. Syrische Mönche werden zahlreich angeführt (z. B. p. 841), der aber, welcher Aller Ahnherr gewesen ist, wird nirgends erwähnt.

Endlich redet das Schweigen Cyrills von Jerusalem (catech. 16, 19) auch nachdrücklich genug.

Wirft schon Vorstehendes ein sehr charakteristisches Licht auf die Glaubwürdigkeit unserer Vita, so lässt sich weiterhin gerade aus Schriften des Hieronymus selbst, besonders aus seinen zahlreichen Briefen, evident nachweisen, dass dieselbe nichts weniger als Geschichte ist. In erster Linie mag hier der, nicht blos für unseren Gegenstand, so überaus wichtige Brief an Eustochium erwähnt werden (Vallarsi I, p. 87 ff.), dessen Abfassungszeit in das Jahr 384 zu setzen ist[1]). Der Verfasser kommt in dieser asketischen Mahnschrift an eine seiner vornehmen Freundinnen in Rom gelegentlich auch auf das Mönchthum zu sprechen. Nachdem er der Mönche in der Nitrischen Wüste in ehrender Weise Erwähnung gethan, gibt er eine Klasseneintheilung der Mönche Egyptens. „Es gibt“, so sagt er, „dreierlei Arten von Einsiedlern in Egypten, erstens Cönobiten, die in ihrer Volkssprache Sauses heissen, die wir als gemeinschaftlich Lebende bezeichnen können; zweitens Anachoreten, die in der Wüste für sich allein wohnen, und eben davon, weil sie sich von der Gesellschaft der Menschen zurückgezogen haben, ihren Namen tragen; drittens sogenannte Remoboth, eine sehr schlechte und regellose Gattung von Mönchen, welche, wie Hieronymus malitiös hinzusetzt, hier zu Lande, d. i. in Rom und Italien, die einzige und ursprüngliche ist (p. 116)“. Nun gibt er von jeder dieser drei Gattungen eine ausführliche Charakteristik, welche uns nicht weiter hier interessiren kann, nur das muss ausdrücklich hervorgehoben werden, dass er als den Begründer des Anachoretenthums den Paulus, als dessen weiteren Fortbildner den Antonius nennt. Man ersieht daraus einestheils, dass Hieronymus, jedenfalls bei Gelegenheit seiner ersten orientalischen Reise im Jahre 373 und seines Aufenthaltes in der

[1]) Vgl. Zöckler, S. 135, und Leipelt I, S. 197.

syrischen Wüste bei Chalcis, eine genaue Kenntniss des Mönchthums im Orient sich angeeignet hatte, anderentheils aber muss es auf das höchste befremden, dass er das Mönchthum Palästina's, das ihm örtlich doch zunächst lag und das er jedenfalls bei seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem persönlich kennen gelernt haben muss [1]), sowie dessen grossen Heiligen, der doch einem Antonius nicht das Mindeste nachgibt, mit keinem Worte erwähnt. Ebenso sonderbar muss es erscheinen, dass Hieronymus in dem von ihm fortgesetzten Chronicon des Eusebius, das er um das Jahr 380 abschloss (vgl. Zöckler, S. 344), ebenfalls nur Paulus und Antonius als Hauptrepräsentanten des Mönchthums anführt, den Hilarion aber auslässt [2]). Ueberhaupt findet sich in keiner der vor dem Jahre 385 abgefassten Schriften auch nur die leiseste Andeutung über unseren Heiligen und ein von diesem ausgegangenes Mönchthum. Beide treten zuerst in der Vita auf und haben vor der Abfassungszeit derselben in keinerlei Weise für Hieronymus existirt. Erst nach dieser Zeit findet sich Hilarion zweimal citirt, nämlich in dem 392 abgefassten Katalog seiner Schriften (vgl. Zöckler, S. 190) und in dem 395 an Paulinus gesendeten Briefe [3]). Merkwürwürdigerweise berichtet Hieronymus an der einen Stelle dieses Briefes etwas von Hilarion, was sich in der Vita nicht findet, nämlich den Besuch des Heiligen in Jerusalem. Es könnte dies zu Gunsten des Hilarion als einer geschichtlichen Persönlichkeit gedeutet und als Reminiscenz an eine Thatsache aufgefasst

---

[1]) Epist. ad Eustochium, Vallarsi I, p. 684ff.

[2]) Schoene, Eusebii Chronicorum libri duo Vol. II, p. 195: Antonius monachus CV aetatis anno in cremo moritur, solitus multis ad se venientibus de Paulo quodam Thebeo mirae beatitudinis viro referre, cujus exitum brevi libello explicuimus.

[3]) Vallarsi I, p. 319: Beatus Hilarion, cum Palaestinus esset et in Palaestina viveret, uno tantum die vidit Hierosolymam, ut nec contemnere loca sancta propter viciniam nec rursus Dominum loco claudere videretur. p. 321: Nos autem habeamus propositi nostri principes Paulos et Antonios, Julianos, Hilarionem, Macarios. Ueber die Abfassungszeit dieses Briefes vgl. Zöckler, S. 220, Leipelt I, S. 367.

werden, welche dem Hieronymus bei Abfassung seiner Vita nicht gegenwärtig gewesen wäre. Aber gegenüber den schwer wiegenden Zeugnissen, welche sich bereits gegen unseren Heiligen erhoben haben, wird dies kaum das Gewicht einer Feder in die Wagschale der Entscheidung werfen können. Denn wenn wir aus obigen rein äusseren Gründen annehmen müssen, dass die Vita S. Hilarionis, ebensowenig wie die Vita Pauli, gegen welche schon Weingarten den Beweis geführt hat, den mindesten Anspruch darauf machen kann, als Geschichte zu gelten, so ist es nicht zu kühn, auch jener Notiz des Hieronymus, welcher an dieser Stelle gerade eine Autoritätsperson nöthig hatte, den Charakter der Geschichtlichkeit abzusprechen [1]).

Wir sind am Ende des ersten Theils unserer Untersuchung angelangt. Die Vita S. Hilarionis kann nicht Geschichte sein. Aber was ist sie denn? Bei Beantwortung dieser Frage kommt die Vita, wie sie an und für sich ist, in Betracht.

Die zahlreichen, zum Theil crassen Wunder-Berichte und das „burleske“ Dämonentreiben als nicht den geringsten historischen Kern enthaltend nachweisen zu wollen, würde beziehungsweise schwer, jedenfalls aber für protestantische Forschung müssig sein, mag immerhin der katholische Montalembert die Dämonen-Anfechtungen und Wunder unseres Heiligen dem Hieronymus nacherzählen [2]). Dr. Zöckler gibt daher um dieser Bestandtheile willen der Vita den Charakter einer Volkssage, welche Hieronymus, indem er einer jungen, aber bereits vielfach in das Uebermass des Abenteuerlichen und Wundersüchtigen verfallenden Tradition folgte, reproducirt habe (S. 178 f.). Als Sage kann aber die Vita S. Hilarionis nicht aufgefasst werden, erstens weil sich dieselbe auch bei anderen

---

[1]) Der Umstand, dass die Vita Antonii von dem in der Vita S. Hilarionis berichteten Verkehr beider Heiligen nichts weiss, könnte nur dann von strenger Beweiskraft sein, wenn nicht auch die erstere Schrift von mehr als zweifelhaftem historischen Werth wäre. Allerdings macht die Verbindung des Hilarion mit einer so räthselhaften Persönlichkeit auch jenen immerhin verdächtig.

[2]) Les Moines d'Occident Tome I, p. 89 ff.

gleichzeitigen Schriftstellern erhalten haben müsste, und zweitens, was die Hauptsache ist, weil sich ziemlich genau erkennen lässt, woher Hieronymus die einzelnen Elemente seiner Biographie entnommen hat. Ist nun die Vita weder Geschichte noch Sage, so kann sie nur Roman sein, und in der That erweist sie sich als solcher ihrem ganzen Charakter nach. Die Charakteristik, welche Erwin Rohde[1]) vom griechischen Roman entwirft, passt ganz genau auf die Biographie des Hieronymus. Rohde sagt: „Von den Eigenthümlichkeiten moderner Romandichtung besitzt der griechische Roman nur die einzige Eigenschaft der Breite. Aber weit entfernt, dass in ihm, wie im modernen Roman, diese Breite sich als nothwendige Folge der nach Innen sich vertiefenden psychologischen Erzählungsweise begreifen liesse, stellt sie sich vielmehr nur als die Breite der Dissipation dar, eine Breite, welche lediglich durch die Anhäufung der äusserlichsten Erlebnisse entsteht, dichterischer Tiefe keineswegs aber zur deutlichen Darstellung, sondern zum Ersatz dienen soll. Daher sinnen die Dichter darauf, den mageren Stoff durch Alluvion fremdartiger Bestandtheile zu verbreitern, die mangelnde Intensität des Interesses durch Extension der Ereignisse, das im Inneren wirkende Leben durch eine unruhige äussere Lebhaftigkeit zu ersetzen. Und hierbei verfallen sie auf das Auskunftsmittel aller schlechten Poeten: sie setzen an die Stelle des poetisch Bedeutsamen ohne Weiteres das Ungeheuerliche und Abenteuerliche.“ So besteht die ganze Biographie des Hilarion lediglich in äusseren Erlebnissen, von psychologischer Entwicklung findet sich keine Spur, die verschiedenen Altersstufen seines Heiligen z. B. weiss Hieronymus mit nichts Anderem auszufüllen, als mit Aufzählungen, wie viel Portionen Linsen, Salz, Gemüse u. s. w. er jährlich oder täglich verzehrt habe (cap. 5). Von Reflexion ist gar keine Rede, und hierin zeigt sich ein specifischer Unterschied von der Vita Antonii. Wunder, Dämonenaustreibungen und Beunruhigung durch Dämonen, sowie Reisen zu Land und See mit ihren Abenteuern

[1]) Der griechische Roman und seine Vorläufer, S. 170—171.

bilden den wesentlichen Inhalt, und dies alles wiederholt sich mehrere Male nur in anderer Weise. Als Nachbildung griechischer Romane, deren Lectüre in der damaligen Zeit sehr in der Mode war, was z. B. daraus hervorgeht, dass der philosophische Kaiser Julianus Apostata ausdrücklich davor warnet (Rohde, S. 349), erweist sich die Vita S. Hilarionis auch in sehr vielen Einzelheiten. Schon der Kreis der Handlung, der von Palästina weg nach Egypten, Sicilien und Cypern verlegt wird, findet sich vielfach vorgebildet in den Romanen von Xenophon an, dessen Ephesische Geschichten von Antheia und Habrokomes wohl in die Grenzzeit des 2. und 3. Jahrhunderts zu setzen sind (Rohde, S, 392. 398). Auch das jahrelange Suchen des Hesychius auf der ganzen Erdenrunde, an allen Meeresufern und in allen Wüsten (cap. 27) erinnert nur zu sehr an das planlose Umherirren der Helden griechischer Romane. Hilarion selbst verfolgt, entkommt nicht weniger wunderbar, als alle verfolgten Liebespaare erotischer Erzählungen. Die in sophistischen Romanen hin und wieder auftauchende Gestalt eines edlen Räubers (Rohde, S. 357) findet eine Analogie in der Räuberbande, welche den Hilarion in der Wüste aufsucht, den Knaben aber schont, sich von ihm bekehren lässt und verspricht, ihrem schändlichen Gewerbe zu entsagen[1]).

Die in der Vita berichtete Heilung des Frankenfürsten ferner erweist sich in doppelter Hinsicht als Nachbildung älterer phantastischer Vorstellungen, denn erstens ist das in die Lufterhoben-werden ein uralter, ursprünglich von Indien ausgehen-

[1]) Cap. 6. Dergleichen Erzählungen kommen übrigens auch sonst in der christlichen Literatur jener Zeit vor, man vgl. z. B. Sozomenus h. e. I, 11 (Hussey I, p. 48). Es wird hier von dem Bischof Spyrido auf Cypern erzählt, „Diebe seien Nachts gekommen, um seine Schafe zu stehlen. Plötzlich fühlen sie sich jedoch durch eine unsichtbare Macht gefesselt und müssen die Nacht so aushalten, bis am Morgen Spyrido sie befreit. Nachdem er ihnen ihre Sünde vorgehalten und sie ermahnt hat, ein besseres Leben anzufangen, entlässt er sie mit einem Geschenk.“ Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so geht es doch aus dem ganzen Zusammenhang hervor, dass die Diebe sich haben bekehren lassen.

der und oft z. B. in der Sage von Simon Magus verwertheter Glaube [1]), und zweitens hat schon Jambulus in der Beschreibung seiner Utopien Leute gekannt, welche alle menschlichen Sprachen reden (Rohde, 229), Hieronymus ist allerdings bescheidener, indem er seinen Gallier ausser fränkisch und lateinisch nur syrisch und griechisch sprechen lässt (cap. 13). Auch die dem Hilarion zugeschriebene Heilung des Schlangenbisses lässt sich vielleicht in Beziehung setzen zu dem glückseligen Volk der Schlangentödter des Thimocles (Rohde, S. 219). Das Gemeinsame würde darin liegen, dass die Ueberwindung der Schlange, sei es nun durch Tödtung derselben, sei es durch Heilung ihres Bisses glücklich macht, oder auch das Zeichen eines glücklichen und begnadigten Menschen ist. Indessen kann auch die Acta 28 erzählte Unschädlichkeit des Schlangenbisses, wie sie sich an Paulus erwies, dem Hieronymus vorgeschwebt haben. Es darf auch angenommen werden, wenigstens gestattet dies Rohde (S. 181), dass das Gespenst auf dem Rücken des Hilarion (cap. 3) aus indischen Mährchen entlehnt ist, ungefähr ebenso wie der Meergreis, welcher sich dem Sindbad auf die Schultern setzt in jenem bekannten, allerdings in einer weit späteren Zeit entstandenen arabischen Mährchen.

Ihrer ganzen äusseren Anlage nach ist die Vita S. Hilarionis der Vita Antonii fast schablonenmässig nachgebildet. Antonius besucht in seiner Jugend fleissig den Gottesdienst und prägte sich die verlesenen Bibelstellen so ein, dass er sie fast auswendig wusste. Er erbte ein beträchtliches Vermögen, aber das Wort vom reichen Jüngling bestimmte ihn, dasselbe zum grössten Theil unter die Armen und seine Schwester auszutheilen. Als er die kirchliche Mahnung hörte „sorget nicht für den folgenden Morgen“, verschenkte er auch den Rest. Er zog sich nun aus der Gemeinde in die Einsamkeit zurück, wo er, eingedenk des Spruches: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht

---

[1]) Rohde, S. 180. Eine ähnliche Erzählung findet sich noch einmal bei Hieronymus in seinem Leben der h. Paula, Vallarsi I, p. 697: „suspensisque pede feminis vestes defluere in faciem.“

essen“, Körbe flocht. Er ass Salz und Brot, auch Datteln und trank Wasser dazu, und zwar dies nur einmal des Tags nach Sonnenuntergang. In den letzten Jahren seines Lebens baute er sich einen kleinen Garten, schlief auf blosser Erde oder auf einer Matte, seine Füsse wusch er nie. Nur ausnahmsweise verliess er die Wüste und that dann hier und da Wunder. Der Teufel erschien ihm bald in Gestalt eines reizenden Weibes, bald in der eines Drachen, auch schlug er ihn. Die Dämonen erschienen ihm unter allen möglichen Thiergestalten. Auch wechselte er seinen Aufenthaltsort, um der Bewunderung der Menge zu entgehen, seine Kleider verschenkte er am Ende seines Lebens.

Und nun vergleiche man die Vita S. Hilarionis. Auch Hilarion hat als Jüngling während seines Aufenthaltes in Alexandria seine einzige Freude am Gottesdienst, die heiligen Schriften wusste er auswendig. Sein Vermögen vertheilte er an seine Brüder und die Armen, nicht das Geringste für sich behaltend, denn Ananias und Saphira schreckten ihn. Aus dem lebendigen Verkehr bei Antonius zog er sich zurück in die Einöde, wo er Körbe flocht, indem er sich das Wort des Apostels zu Herzen nahm: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen“. Seine Nahrung bestand in Wasser und Brot, Salz u. s. w., welche er nur einmal nach Sonnenuntergang zu sich nahm. Auf Cypern in den letzten Jahren seines Lebens wohnte er in einem Gärtchen, schlief entweder auf blosser Erde oder auf einem Lager von Binsen, sein Bussgewand ist nie gewaschen worden, weil es überflüssig sei, im Bussgewand Reinlichkeit zu suchen. Die Wüste und die Einsamkeit war sein einzig Sehnen, seine Wunder sind ohne Zahl. Der Teufel ist ihm erschienen in Gestalt von entblössten Weibern, und hat ihn auch körperlich gezüchtigt. Dämonen störten oftmals sein Gebet, bald in Gestalt eines heulenden Wolfes, bald in der eines bellenden Fuchses ihn beunruhigend. Sein Aufenthalt ist mehrfach gewechselt worden, wenn die Bewunderung der Menge ihm zu lästig wurde, die Tunica, Capuze und seinen Mantel hat er testamentarisch seinem Lieblingsschüler Hesychius vermacht.

Kann eine solche mitunter wörtliche Uebereinstimmung zufällig sein? Kann man hier eine Volkssage annehmen, wo die Copie so deutlich ist, wie sie nicht deutlicher sein kann?

Ohne auf die einzelnen aus der h. Schrift entlehnten Wunder weiter einzugehen, bleibt noch ein Punkt zu berücksichtigen, dass nämlich Hieronymus unverkennbar auch eigene Erfahrungen und Lebenszustände in die Vita eingeflochten hat. Eben das, dass wir in der Biographie des Hilarion so viel Züge wiedergefunden haben, welche uns auch im Leben des Hieronymus begegnen, ist ein Hauptgrund mit gewesen, weshalb wir der Ansicht Zöckler's, dass wir eine Volkssage vor uns haben, nicht beistimmen konnten. Es gehören hierhin vor allem die Schilderungen sinnlicher Anfechtungen, welche ein stereotypes Element wie in den übrigen Heiligenbiographien, so auch in der des Hilarion bilden. Wenn auch anzunehmen ist, dass derartige picante Ausführungen vom Verfasser mit Rücksicht auf die übersättigte alte Welt, welche nur durch Solches und Aehnliches noch interessirt werden konnte, niedergeschrieben wurden, so brauchte doch Hieronymus dies nicht erst weit herzuholen oder zu erdichten, denn er selbst hat es reichlich an sich erfahren. Man vergleiche nur, um eine der zahlreichen Stellen anzuführen, den Brief an Eustochium, welcher der Vita S. Hilarionis kurz vorherging, und man wird ersehen, dass der heilige Hilarion nicht mehr gegen diese „Anläufe des Satan" anzukämpfen hatte, als sein Biograph selbst[1]). Auch die so merkwürdige Heilung des fernen Frankenfürsten hört auf uns zu frappiren, wenn wir wissen, dass in jener Zeit, wo Hieronymus schrieb, die Wallfahrten in das gelobte Land eine bedeutende Ausdehnung angenommen hatten, so dass sogar aus Gallien Pilger dort zusammenströmten[2]). Den mannigfachen mönchischen

[1]) Vallarsi I, p. 91: Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum. Pallebant ora jejuniis et mens aestuabat desideriis, in frigido corpore et ante hominem suum jam in carne praemortua sola libidinum incendia bulliebant.

[2]) Wie aus einem Brief der Paula und Eustochium an Marcella

Untugenden, welche Hieronymus selbst als Verketzerungssucht und Missgunst gelegentlich seines ersten Wüstenaufenthaltes bitter erfahren hatte, und wofür sein Brief an Marcus aus dem Jahre 378 ein beredtes Zeugniss ist, hat er in der Geschichte von dem habgierigen Einsiedler sowie in den von Hadrian gegen Hilarion gerichteten Beleidigungen (cap. 24) Ausdruck gegeben. Was die in der Vita sich ausprägende Begeisterung für das asketische Leben anlangt, so ist dieselbe zwar nicht so gross, wie sie sich in dem ein Jahrzehnt früher abgefassten Brief an Heliodor darstellt, indess klingt doch noch manches aus jener Zeit herüber, so erinnert z. B. die Abneigung des Hilarion gegen die Stadtbevölkerung (cap. 2), welche er während seines Aufenthaltes bei Antonius an den Tag legt, nur zu sehr an jene Stelle in oben genanntem Brief, an welcher Hieroymus die Städter kaum als Christen gelten lassen will. Auch die gänzliche Entäusserung alles irdischen Besitzes seitens des Heiligen findet etwas Analoges in der noch damals fortdauernden asketischen Stimmung, welche den Autor und den ihn umgebenden Frauenkreis der h. Paula beherrschte. Wenn endlich Hilarion sich als einen Anhänger des Athanasianismus zu erkennen gibt, indem er die exilirten Bischöfe Philo und Dracontius aufsucht und tröstet (cap. 20), so ist das analog dem Streben des Hieronymus, um jeden Preis den Ruhm der Rechtgläubigkeit sich zu wahren.

Höchst interessant und wichtig für die Frage, ob wir in der Vita S. Hilarionis sagenhaft ausgeschmückte Geschichte, oder einen erdichteten Roman vor uns haben, ist die Stelle in der Einleitung zur Vita, wo Hieronymus über die bevorstehende Aufnahme seines Werkes sich auslässt. Es heisst hier: „Wir kümmern uns keineswegs um die Reden böswilliger Zungen, welche, wie sie vormals meinen Paulus herabgesetzt haben, nun auch vielleicht meinen Hilarion bekritteln werden. Jenen haben sie verleumdet, weil er sich in der Verborgenheit abgeschlossen

---

hervorgeht. Vallarsi I, p. 204: Quicunque in Gallia fuerit primus huc properat.

hatte, diesem werden sie seine allzu grosse Oeffentlichkeit vorwerfen, und wie sie aus der beständigen Verborgenheit jenes seine Existenz überhaupt bestritten haben, so werden sie das Leben dieses, weil er von Vielen gesehen worden ist, für allgewöhnlich halten.“ Man sieht daraus, dass schon zu Lebzeiten des Hieronymus die Skepsis gegenuber seinen Geschichte sein sollenden Producten erwacht war, und Hieronymus hat es sehr wohl gefühlt, dass er Personen gegenüber, welche seine Heiligenbiographien auf ihre Geschichtlichkeit hin etwas genauer ansahen, auf sehr unsicherem Boden fusste, aber anstatt die Geschichtlichkeit seiner Vita irgendwie zu beweisen, setzt er sich hochmüthig über das „Gebläff der Hunde“ hinweg [1]). Hätte er seine Glaubwürdigkeit nicht anders darthun können, wenn es überhaupt möglich gewesen wäre, wo sein Charakter als Kirchenhistoriker, und als solcher wollte er ja gelten, wie aus dem Anfang der Vita Malchi, captivi monachi, hervorgeht [2]), auf so derbe Weise angegriffen wurde? Unzweifelhaft haben aber die Verdächtigungen seiner literarischen Gegner, wie sehr er sich auch darüber hinweg zu setzen scheint, doch einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die Art und Weise seiner hagiographischen Schriftstellerei ausgeübt. In der Vita Malchi, welche man ja wohl theils nach der eigenen Aufführung des Hieronymus im Katalog seiner Schriften [3]), theils nach dem, was er in der Einleitung zu dieser Vita über sein langes Schweigen sagt, als die zweite der Heiligenbiographien zu setzen hat [4]), zeigt sich ein entschiedenes Aufgeben jener Ungeheuerlichkeiten, welche den Hauptbestandtheil der Vita Pauli bilden, denn die,

---

[1]) Hieronymus ist übrigens nicht der Einzige, dessen schriftstellerischer Charakter schon zu seinen Lebzeiten angegriffen wurde, musste sich doch z. B. auch Sulpicius Severus sagen lassen, dass er in seiner Vita Martini Mehreres gelogen habe, dialog. I, 26, p. 178.

[2]) Vallarsi, II, p. 41: Scribere enim disposui, si tamen vitam Dominus dedit et si vituperatores mei saltem fugientem me et inclusum desierint, ab adventu Salvatoris usque ad nostram aetatem, id est, ab Apostolis usque ad nostri temporis fecem etc.

[3]) Liber de vir. illustr. Vallarsi, II, p. 939 ff.

[4]) Derselben Ansicht ist Zöckler, cf. S. 179.

wenn auch wunderbare Errettung der Flüchtlinge durch die Löwin kann doch mit jenem kaum verglichen werden. Es ist ein Zurückgehen von jenem wüsten Centauren- und Satyrengetreibe zur einfachen Schäferromantik. Nur mit dem picanten Element, der gezwungenen Eheschliessung und der gegenseitigen Enthaltsamkeit, hat Hieronymus seinen Roman zu würzen nicht vergessen, denn als reiner Roman ohne geschichtlichen Kern muss auch diese Vita aus ganz ähnlichen Gründen, wie sie bei der Vita S. Hilarionis in Betracht kommen, angesehen werden.

Ihrem ganzen Inhalt nach bot diese Vita wenig Grund zu Angriffen. Hierdurch kühn gemacht, vielleicht aber auch durch den Erfolg dieser Schrift, welche den verwöhnten Lesern wohl nicht lecker genug war, nicht ganz befriedigt, hat sich Hieronymus dem Standpunkt, den er in der Vita Pauli eingenommen hatte, entschieden wieder genähert[1], ohne ihn jedoch völlig wieder einzunehmen, denn wie crass auch zum Theil die Wunder seines Heiligen sind, so toll wie die Vita Pauli mit ihren Einzelheiten sind sie denn doch nicht. Wunder und Dämonen mochte er jener Welt, die, um mit Weingarten zu reden, in der Umwandlung aus dem antiken in ihr katholisches Heidenthum begriffen war, immerhin noch bieten. Möglicherweise hat Hieronymus mit seiner Vita S. Hilarionis gerade den Geschmack seiner Leser getroffen, wenigstens findet sich in seinen späteren Schriften Nichts, was dem widerspräche, möglich, dass die Skepsis der Zeitgenossen, welche wir uns nicht sowohl als streng historische Kritik, denn als ein blosses Aburtheilen der Aufgeklärtesten über allzu grosse Ungeheuerlichkeiten und über jene allzu phantastischen Gebilde einer früheren Zeit, denken, hier keinen Grund zu Einwendungen fand. Fürchten mochte allerdings Hieronymus, dass man seiner Vita S. Hilarionis selbst näher zu Leibe ging, aber daran haben gewiss die Wenigsten

[1]) Von dem heiligen Paulus und seiner Vita trägt Hilarion einige charakteristische Merkmale an sich. Auch er sagt (cap. 32) seinen Tod voraus, und seine Meerfahrt auf einem schwanken Schifferkahn (cap. 29) erinnert allzusehr an die Wüstenfahrt des Antonius zu Paulus in das Blaue hinein.

gedacht, gab es doch in jener Zeit nur den einzigen Basilius den Grossen, der ein richtiges Urtheil über die Vita Antonii zu fällen im Stande war. Wenn daher Zöckler sagt (S. 179), dass die drei Biographien einen stufenmässigen Fortschritt darstellen, so hat er in gewissem Sinne Recht, nur verstehen wir darunter nicht einen Fortschritt zu immer leichterer und ansprechenderer historischer Darstellung, sondern einen Fortschritt, insofern als sich in den drei Vitae eine immer genauere Kenntniss des Zeitalters, was es forderte und was es verwarf, manifestirt. Wir erblicken in der Verschiedenheit dieser seiner Schriften nicht die naturgemässe Entwicklung eines Schriftstellers, sondern vielmehr eine wohl überdachte Rücksichtnahme auf das Urtheil der Zeitgenossen. Lag es doch auch ganz in dem Charakter des Hieronymus, sich durch dieses bestimmen zu lassen, wie dies hinlänglich die Rolle, welche er in den Origenistischen Streitigkeiten gespielt hat, beweist.

Auch hier weist uns also die innere Kritik darauf hin, in der Vita S. Hilarionis nicht Anderes als eine Erfindung ihres Verfassers zu sehen, denn wollte man sie als sagenhaft ausgeschmückte Geschichte gelten lassen, so wäre jenes Schwanken zwischen dem Ungeheuerlichen und Natürlichen in den drei Biographien absolut nicht zu erklären. Dergleichen ist nicht Sache der Volksdichtung einer bestimmten Zeit. Was dem Hieronymus seine Heiligenleben dictirte, war das Streben, als der erste und bestunterrichtetste kirchliche Schriftsteller zu gelten, daher schon seine Vita Pauli die Tendenz verfolgt, durch die Neuheit des Gebotenen, durch das höhere Alter und die Originalität ihres Heiligen, der Vita Antonii Concurrenz zu machen. Bei der Vita Hilarionis war es wohl nicht zum mindesten der allerdings etwas kleinliche Ehrgeiz, auch für das Mönchthum des Landes, dem er selbst als Eremit angehörte, einen jener grossen originellen Ahnherrn zu besitzen, wie sie Egypten bereits aufzuweisen hatte, ein Ehrgeiz, wie ihn auch das junge gallische Mönchthum nur in noch stärkerer Weise mit seinen wiederholten Versicherungen, dass der heilige Martin von Tours über allen Heiligen Egyptens stehe, an den Tag

legt[1]). Dass hierbei Hieronymus sich nicht scheute, seinen Lesern eitel Erfindungen vorzusetzen, das kann uns nicht allzusehr wundern von einem Manne, der ja, auch wenn er nicht dergleichen Zwecke verfolgte, nur allzu oft mit grosser Willkür geschrieben und viel mehr, als man bisher angenommen, rhetorische Spielerei getrieben hat[2]). Ueber die Art und Weise dieser Erdichtungen hat sich übrigens Hieronymus selbst das Urtheil gesprochen in dem Brief an den Mönch Rusticus (Vallarsi I, p. 932), wo er Diejenigen tadelt, „die nach dem Beispiel einiger albernen Menschen es verstehen, Spuckgeschichten von ausgestandenen Kämpfen mit bösen Geistern zu erdichten, um bei den ungebildeten und gewöhnlichen Leuten sich zu einem Wunderdinge zu machen und daraus Gewinn zu ziehen", freilich erst in einer Zeit, in der er längst die Virgil'schen Verse auf sich angewendet hatte:

„Frigidus obsistit circum praecordia sanguis
Omnia fert aetas, animum quoque
Nunc oblita mihi tot carmina, vox quoque Moerin
Jam fugit ipsa" [3]).

Aber trotzdem Hieronymus jene Menschen verurtheilt, ist er zu einer Selbsterkenntniss wohl schwerlich gekommen.

Bei alle dem hat der Verfasser doch nicht versäumt, der Biographie einen geschichtlichen Hintergrund zu geben. Daher ist Antonius und sein Verkehr mit Hilarion in die Vita eingeflochten, ebenso wie jenes gelegentlich erzählte Erdbeben und das dadurch verursachte Uebertreten des Meeres (cap. 29), welches historisch beglaubigt ist[4]). Es zeigt sich bei Hierony-

[1]) So bei Sulpicius Severus dialog. I, 25, p. 178: Ergo fatearis necesse est, in Martino omnium illorum, quos enumerasti, fuisse virtutes, Martini autem in illis omnibus non fuisse.

[2]) Vgl. den im Jahre 394 abgefassten Brief an den Priester Nepotian, Vallarsi I, p. 253, wo der Verfasser dies selbst zugesteht: Sed in illo opere pro aetate tunc lusimus et calentibus adhuc rhetorum studiis atque doctrinis quaedam scholastico flore depinximus.

[3]) Brief an Nepotian, Vallarsi I, p. 253.

[4]) Socrates Scholasticus hist. eccl. IV, 3 berichtet, als unter

mus hier dasselbe Bestreben wie bei dem Verfasser der Vita Antonii, der seinerseits den Helden seiner Erzählung zu Constantin dem Grossen in nahe Beziehungen setzt.

Die beiden exilirten Bischöfe Philo und Dracontius, welche Hilarion in Egypten besucht (cap. 20), sind ebenfalls geschichtliche Persönlichkeiten [1]).

---

der Regierung des Valens stattgefunden: *Ὡς δὲ ἐκ τοῦ πολέμου ταραχὴ τέως ὠδίνετο, σεισμὸς ἐπιγενόμενος πολλὰς τῶν πόλεων ἔβλαψεν, ἥ τε θάλασσα τοὺς οἰκείους ὅρους ἐνήλλαξεν· ἔν τισι μὲν γὰρ τόποις τοσοῦτον ἐπέκλυσεν, ὡς τοὺς πρότερον βασίμους τόπους πλεῖσθαι· ἑτέρων δὲ τόπων τοσοῦτον ἀπέστη, ὡς ἐν ξηρᾷ εὑρεθῆναι.*

Ammianus Marcellinus rer. gest. libri qui supersunt ed. Eyssenhardt XXVI, 10, 15 ff. zum Jahre 366, p. 368 f.: Horrendi terrores per omnem orbis ambitum grassati sunt subito, qualis nec fabulae nec veridicae nobis antiquitates exponunt . . . . tremefacta concutitur omnis terreni stabilitas ponderis, mareque dispulsum retro fluctibus evolutis abscessit . . . . marini fremitus velut gravati repulsam versa vice consurgunt perque vada ferventia insulis continentis terrae porrectis spatiis violenter inlisi, innumera quaedam in civitatibus et ubi reperta sunt aedificia, conplanarunt. Eusebii Chronicorum lib. II ed. Schoene II, p. 197 a: Terrae motu per totum orbem facto mare litus egreditur, et Siciliae multarumque insularum urbes innumerabiles populos oppressere.

Sozomenus h. e. VI, 2 (Hussey II, p. 534 f.): *Τῆς τε γὰρ γῆς συνεχῶς ὑπὸ χαλεπωτάτων σεισμῶν τινασσομένης, καὶ τῶν οἰκημάτων ἐρειπομένων, οὐκ ἀσφαλὲς ἦν οἴκοι οὔτε αἰθρίους διατρίβειν . . . . ἡνίκα δὴ ἡ θάλασσα ὑπονοστήσασα αὖθις ἐξ ἐπιδρομῆς τοὺς ἰδίους ὅρους παρήμειψε καὶ μέχρι πολλοῦ τὴν ξηρὰν κατέκλυσεν* etc.

[1]) Die Acta Sanctorum von Hecke, Bossue etc. Tom. IX, p. 23 lassen sich weitläufig darüber aus, wer diese beiden Bischöfe gewesen sind: Praeterea, quum dubitandum non sit, quin Dracontius ille episcopus et confessor, quem Thaubasti invisit B. Hillarion ille idem fuerit, qui prius monachus, dein per S. Athanasii suasionem Hermopoleos parvae factus erat episcopus, atque unus ex sedecim episcopis, quos anno 356, quum Georgius Arianus sedem patriarchalem S. Marci invasisset, in exilium egerat Constantius . . . . . eo enim auctore (scl. Athanasio in epistola ad monachos) propulsus Dracontius in eam solitudinem . . .

Et quidem Philonem episcopum relegatum fuisse Babylonem memorat quoque S. Athanasius in sua ad monachos epistola. Porro ubi Tillemontius (mém. ecclés. VIII, p. 172, 234 et 697) examinat,

Ueberhaupt ist die Schilderung der damaligen Zustände in Palästina und besonders einzelner Vorgänge unter der Regierung Julians im Grossen und Ganzen zutreffend. Zur Zeit des Kaisers Valens und auch schon kurze Zeit vorher haben saracenische Stämme nach Sozomenus h. e. VI, 38 (Hussey II, S. 671 ff.) sich zum Christenthum theilweise bekehrt; als ihr erster Bischof wird Moses genannt; sodann sollen überhaupt Priester und Mönche, welche in den benachbarten Wüsten philosophirten, d. h. als Asketen lebten, durch die Heiligkeit ihres Lebens und durch ihre Wunder segensreich auf sie gewirkt haben. So ist dem genannten Schriftsteller zufolge einst ein ganzer Stamm übergetreten, nachdem ihr Oberhaupt sich hatte taufen lassen, weil ein berühmter Einsiedler durch sein Gebet ihm zu Nachkommenschaft verholfen hatte. Dies, nämlich die Fortschritte des Christenthums unter diesen Stämmen, ist allerdings das Thatsächliche in der Erzählung der Vita S. Hilarionis (cap. 16), wo Hilarion von Mönchsschaaren umgeben nach Elusa, einer Stadt der Amalekiter, kommt, und es ihm gelingt, die Einwohner zur Annahme der neuen Religion zu bewegen, also, dass er selbst die Grundlinien zu einer Kirche ziehen und ihren Priester zu einem christlichen weihen muss. Cap. 11 erzählt Hieronymus, dass einst ein christlicher Wagenlenker aus Majuma, der Hafenstadt Gaza's, zu Hilarion gekommen sei mit der Bitte, ihm in einem bevorstehenden Wettrennen gegen einen heidnischen Rivalen aus Gaza beizustehen. Der Heilige hilft wirklich durch Mittel, die einem Magier alle Ehre machen, lässt Wagen und Pferde mit geweihtem Wasser besprengen,

---

quis ille Philo fuerit, eo propendet, ut aestimet eundem esse ac Cyrenensem in Libya episcopum, virum durum, Arianae haereseos acrem adversarium, sed consiliorum suorum amantem nimis, ita ut etiam in schisma Luciferi Calaritani inciderit et contra canones ipse unus Siderium Palebiscenum episcopum ordinaverit; et certe haec omnia unius viri videntur fuisse gesta, nomina conveniunt, tempora, loca, mores. Sozomenus h. e. IV, 24, p. 405 und 409 erzählt, dass ein unter Constantin abgesetzter Dracontius Bischof von Pergamus gewesen sei.

und die Folge davon ist, dass das Gespann des Christen dasjenige des Heiden mit Windeseile überholt, welches Zeichen für viele Majumaten Veranlassung wird zu glauben, die Gazenser aber sehr gegen Hilarion erbittert; ihrem Grimm haben sie dann später, als Julian zur Regierung gekommen war, die Zügel schiessen lassen, indem sie einen Haftbefehl und Todesurtheil des Kaisers gegen ihn erwirkten (cap. 23). Gar mancherlei von dieser Erzählung wird wiederum von Sozomenus bestätigt, welcher gerade mit der Geschichte seines Heimatblandes Palästina sehr vertraut gewesen zu sein scheint. Nach h. e. VII, 28 (H. II, p. 774 ff.) hat es in und bei Majuma berühmte Einsiedler gegeben, die von den Heiden oftmals grausam verfolgt wurden. Sozomenus nennt zwei Namen, Zeno und Ajax. Eine Rivalität hat thatsächlich zwischen Gaza und Majuma bestanden, welche Städte, obgleich getrennt liegend, doch ursprünglich als eine einzige Stadt gegolten hatten. Seitdem aber die Majumaten Christen geworden sind, hat Kaiser Constantin in Anerkennung dieses ihnen selbständiges Städterecht verliehen und der neuen Stadt den Ehrennamen Constantia (h. e. II, 5, H. I, p. 123). Der Verfolgungswuth und Grausamkeit der Gazenser gegen Christen, als die, welche ihre Tempel verunglimpften, hat Sozomenus mehr als ein Denkmal der Schmach gesetzt. Nach h. e. V, 9 (H. II, p. 461 ff.) sind Eusebius, Nestabus und Zeno von ihnen auf die scheusslichste Weise zu Tode gequält worden; und ein Haftbefehl Julians gegen Hilarion mochte den Lesern jener Zeit nicht unwahrscheinlich vorkommen, nach dem, was man vom Kaiser erlebt hatte; hatte er doch den Athanasius in das Exil geschickt, manche Gemeinde ihres Priesters beraubt und heidnischen Gesandtschaften, welche Beschwerde führten gegen die Christen und um Wiederaufrichtung der alten Religion baten, gern und willig sein Ohr geliehen (Soz. V, 15, H. II, p. 481 ff.).

Man sieht also, wie überall thatsächliche Verhältnisse den Hintergrund bilden, von welchem sich die mythische Person des Hilarion abhebt.

Eigentlich christlichen Gehalt hat die Vita S. Hilarionis so

viel wie gar nicht. Ueber Psalmensingen und eine gelegentliche Texterklärung geht das Christenthum des Hilarion nicht hinaus, und ein Heiliger, der sich noch zu Magierkunststückchen hergeben konnte, hat sicher von Dem, was das Christenthum ist und sein soll, keine Ahnung gehabt. Weltflucht und rigoristische Askese war ihm die Quintessenz der Lehre Christi und dessen einzig wahre Nachfolge. Auch dies ist ganz dem theologischen Charakter des Hieronymus entsprechend, der selbst ohne jede tiefere Speculation nur in einer äusseren Klosterheiligkeit das Ideal aller christlichen Vollkommenheit sah.

Aber sollten in der Vita S. Hilarionis, obwohl wir sie sowohl aus äusseren wie aus inneren Gründen als geschichtlich unbedingt verwerfen müssen, nicht dennoch einige wahre Züge des palästinensischen Mönchthums zu finden sein? Ohne Zweifel. Schon der Umstand, dass Hieronymus den Hilarion einen Schüler des heiligen Antonius sein lässt, ist eine in jene Form eingekleidete Darstellung der Wahrheit, dass das syrische und palästinensische Mönchthum seinen Ausgangspunkt in Egypten hat. Auch in der dem Hilarion zugeschriebenen Oberaufsicht über die Mönchscolonien bekundet sich das Streben des Eremitenthums nach einer einheitlichen Concentration, welche sich ja auch in den letzten Decennien des 4. Jahrhunderts in dem Klosterwesen vollzog. Es mögen ungefähr in den achtziger Jahren die ersten Klöster entstanden sein, zu welchen ohne Zweifel die des Hieronymus in Bethlehem gehören. Ein bestätigendes Zeugniss für diese Annahme gibt Hieronymus in seinem Brief an Theophilus von Alexandria (Vallarsi I, p. 514) aus dem Jahre 399, in welchem er ein Kloster des Bischofs Epiphanius erwähnt, im Gebiet von Eleutheropolis im südlichen Juda gelegen, und auch Epiphanius selbst unterstützt dies durch die Stelle in seinem Panar. Haer. 80, 4, wo er sagt, dass er in jedem Kloster, sowohl in Egypten, als in anderen Provinzen gesehen habe, dass die Mönche Handarbeit verrichteten. Allerdings mögen die Klöster damals noch sehr vereinzelt gewesen sein und nur ein kleiner Theil der Mönche in ihnen Aufnahme gefunden haben. Die meisten waren gewiss noch Anachoreten,

sagt doch Hieronymus in obgenanntem Brief an Theophilus, dass diesem bei seiner Ankunft die Mönche schaarenweise aus den Schlupfwinkeln der Wüste entgegen gezogen seien, und die, welche sonst in der Wüste getrennt lebten, zu Haufen sich versammelten. Den Tod der heiligen Paula, der doch erst im Anfang des 5. Jahrhunderts erfolgte, haben nach dem Bericht des Hieronymus nur Anachoreten der Wüste mit betrauert [1]). Beiläufig mag erwähnt werden, dass die Klöster auch eine Vorbereitungsschule für ein späteres Eremitenthum gewesen zu sein scheinen, wenigstens deutet dies Hieronymus an, wenn er sagt: „Aber wir wünschen, dass aus der Uebungsschule der Klöster solche Streiter hervorgehen, welche die harten Lehren der Wüste als Anfangsversuche nicht erschrecken, welche lange Zeit hierdurch eine Probe von ihrem Wandel gegeben haben [2]).

Die Charakteristik, welche Hieronymus in seiner Vita S. Hilarionis gelegentlich von den Mönchen entwirft, darf ebenfalls als zutreffend bezeichnet werden. Geiz und Habsucht der einen mag gewechselt haben mit der Freigebigkeit und Opferwilligkeit der anderer. Jedenfalls hat der Verfasser hier nicht versucht einen Deckmantel über die vielen mönchischen Schwächen und Laster zu werfen, wenn er sie auch nicht alle gegeisselt hat, ein Studium seiner zahlreichen Briefe lässt deren allerdings noch weit mehr erkennen. Es ist ein Mönchthum, das seiner grossen Masse nach wohl identisch ist mit dem, welches Basilius der Grosse schildert, wenn er ermahnt ep. 22, p. 99: *„Δεῖ τὸν Χριστιανὸν ἄξια τῆς ἐπουρανίου κλήσεως φρονεῖν καὶ ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι, ὅτι οὔ δεῖ τὸν Χριστιανὸν μετεωρίζεσθαι οὐδὲ ἀφέλκεσθαι ὑπό τινος ἀπὸ τῆς μνήμης τοῦ θεοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ θελημάτων καὶ κριμάτων μήτε ὀμνύειν μήτε ψεύδεσθαι, ὅτι οὐ δεῖ βλασφημεῖν, ὅτι οὐ δεῖ ὑβρίζειν, ὅτι οὐ δεῖ μάχεσθαι, ὅτι οὐ δεῖ ἑαυτὸν ἐνδικεῖν, ὅτι οὐ δεῖ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόναι."*

---

[1]) Ad Eustochium Epitaphium Paulae Vallarsi, I, ep. 108.

[2]) Ad Rusticum ep. Vallarsi, I, p. 932.

Ganz unzuverlässig aber sind die Angaben über die Anzahl der Einsiedler. Die Tausende von Mönchen, welche bisweilen den Hilarion begleiten, sind jedenfalls eine starke Uebertreibung und den üblichen Berichten über die Zahl der egyptischen Eremiten nachgebildet. Wären dieselben so zahlreich gewesen, so würde dies Sulpicius Severus in dem obenangeführten Dialog zu erwähnen nicht unterlassen, und auch Hieronymus selbst würde ihrer sonst gedacht haben. Wenn aber Hieronymus in seinem Epitaphium Paulae von Schaaren von Mönchen redet, welche deren Tod beklagen, so ist einmal zu bedenken, dass er dies in einem Panegyricus sagt, und zweitens muss die Frage aufgeworfen werden, ob denn diese Schaaren lediglich einheimische Mönche gewesen sind, wissen wir doch aus dem Brief der Paula und Eustochium an Marcella [1]) und aus dem des Hieronymus an Laeta [2]), dass die Wallfahrt zu den heiligen Stätten aus allen Ländern eine sehr grosse war. Jedenfalls würde es ganz verkehrt sein, Palästina einen besonderen Rang vor anderen Ländern, in denen sich Nachbildungen des egyptischen Mönchthums finden, einzuräumen. Eher könnte man versucht sein, das Gegentheil anzunehmen, werden doch gerade jene anderen Länder des Orients, Aethiopien, Indien, Persien, Armenien, Mesopotamien weit öfter in den Kreis der Betrachtung gezogen als Palästina [3]).

---

[1]) Vallarsi I, p. 205: Quid referamus Armenios, quid Persas, quid Indiae et Aethiopiae populos ipsamque juxta Aegyptum, fertilem monachorum, Pontum et Cappadociam, Syriam Coelem et Mesopotamiam cunctaque Orientis examina? quae concurrunt ad haec loca et diversarum nobis virtutum specimen ostendunt.

[2]) Vallarsi I, p. 673: De India, Perside, Aethiopia monachorum quotidie turbas suscipimus.

[3]) Vgl. ausser den zuletzt citirten Stellen den Brief an Heliodor, Vallarsi I, p. 335: Cumque arderet quotidie aut ad Aegypti monasteria pergere, aut Mesopotamiae invisere choros, vel certe insularum Dalmatiae solitudinem occupare etc. Sulpicius Severus dial. I, 26, p. 178: Non illi (Martino) ego audeo monachorum, certe non episcoporum quempiam comparare. Hoc Aegyptus fatetur, hoc Syria, hoc Aethiops comperit, hoc Indus audivit, hoc Parthus et Persa noverunt, nec ignorat Armenia, Bosporus exclusa cognovit etc.

Aber nun zum Schluss, wie steht es mit dem heiligen Hilarion selbst? Ist seine Person ebenso erfunden, wie seine Vita erdichtet ist, oder aber hat es einen Mönch dieses Namens gegeben? Es ist dies eine Frage, die ebenso schwierig zu beantworten, als von untergeordnetem Interesse ist. Ihre Lösung dreht sich hauptsächlich um die Beurtheilung der Notiz des Hieronymus, der zufolge schon Epiphanius einige kurze Zeilen zum Lobe jenes geschrieben haben soll, was an und für sich nicht unmöglich ist, da wir aus Sozomenus wissen, dass Epiphanius, Palästinenser von Geburt, längere Zeit in der Heimath des Hilarion gelebt hat. Aber auch hier kommt wieder die zweifelhafte Zuverlässigkeit des Hieronymus in Betracht, und es sind zwei Fälle möglich: Entweder ist jene Notiz unseres Autors wahr, und dann liegt kein Grund vor, einen geschichtlichen Hilarion zu verwerfen, oder aber Hieronymus hat jenen Gewährsmann, den Epiphanius, vorgeschoben, ebenso wie er in seiner Vita Pauli den Amathas und Macarius vorgeschoben hat, wie wenigstens Weingarten annimmt. Interessant war uns gerade für diese Frage eine Stelle in den Acta Sanctorum des v. Hecke etc. Tom. IX, p. 40f. Es wird hier ein Passus citirt aus dem Martyrologium des egyptischen Bischofs Michael, worin gesagt wird, dass Chrysostomus und Basilius der Grosse in ihren Paränesen den Hilarion gelobt hätten. Die Acta SS. machen hierzu die Bemerkung: „Dies ist geschöpft theils aus der fabelreichen Vita des Epiphanius, theils, ich weiss nicht aus welchen, Uebersetzungen des Chrysostomus und Basilius, die sie dort haben." Haben wir es hier auch mit einer ähnlichen Operation zu thun, wie Weingarten sie dem Hieronymus zuschreibt? Eine sichere Entscheidung in obiger Frage zu treffen, war uns nicht möglich. Indessen mag noch zweierlei bedacht werden. Einmal die Stelle im Prolog der Vita S. Hilarionis, wo Hieronymus der erwarteten Skepsis der Zeitgenossen entgegentritt: „Wie sie des Paulus Existenz überhaupt bestritten haben, so werden sie das Leben des Hilarion für allgewöhnlich halten." Wie kommt Hieronymus dazu, von einer vilis vita des Hilarion zu reden? Vielleicht hat er sich damit selbst ver-

rathen und gestattet somit den Glauben an einen Eremiten Hilarion, dessen ruhmloses Dasein er in fabelhafter Weise ausgeschmückt hat. Zweitens ist eine Notiz Tillemont's im 7. Band seiner Memoiren p. 370 bemerkenswerth. Er erwähnt daselbst, dass ein ungenannter arabischer Schriftsteller, der von Eckellensis übersetzt ist (Sancti Antonii regula, sermones, vita. Paris 1640) einem gewissen Hellene eine Wallfahrt zu Antonius zuschreibt. Tillemont selbst vermuthet, dass diese Person identisch sei mit Hilarion. Immerhin, aber entweder ist dieser arabische Autor abhängig von Hieronymus oder er ist es nicht, und wenn das Letztere der Fall ist, so würde dies einen Grund abgeben, einen historischen Einsiedler Hilarion oder ähnlichen Namens anzunehmen. Uebrigens ist diese Frage ganz unwichtig, denn hat es wirklich einen Hilarion gegeben, so hat er jedenfalls mit dem Heiligen des Hieronymus wenig mehr als den Namen gemein gehabt.

Spätere Zeiten haben dann die Vita des Hieronymus noch mehr ausgeschmückt und verbreitert, so sind manche Wunder des Heiligen der Nachwelt noch nicht wunderbar genug gewesen [1]). Aber auch die Person des Hilarion selbst hat für hierarchisch-tendenziöse Dichtung herhalten müssen. So hat man ihn einestheils selbst zum Kleriker und Hierarchen gestempelt [2]), anderentheils hat man ein moralisches Uebergewicht der Hierarchie über den einfachen Wüstenheiligen constatiren zu müssen geglaubt [3]). Viel beigetragen zu der späteren Fortbildung der Vita

---

[1]) So z. B. das Wunder beim Wagenrennen, dessen sich Metaphrastes angenommen hat, cf. Tillemont VII, 370.

[2]) Vita Epiphanii, vorgedruckt in der Ausgabe seiner Werke von Dindorf, Vol. I, p. 13.

[3]) Vgl. die Erzählung der Vitae Patrum bei Tillemont VII, p. 260: Hilarion ist bei Epiphanius zu Gast. Es werden Vögel aufgetragen, Hilarion weist diese zurück mit dem Bemerken, dass er Zeit seines Eremitenthums nichts, was Leben gehabt habe, gegessen hätte. Epiphanius replicirt darauf, dass er gerade so lang den Grundsatz gehabt habe, nie sich zu Ruhe zu begeben, ohne sich mit seinem Widersacher versöhnt zu haben. Verzeihe mir, sagt nun Hilarion, die Regel, die Du beobachtest, ist besser als die meinige.

haben gewiss auch die vagen Vermuthungen der katholischen Kirche, können doch z. B. die Acta SS. (Hecke) die Berufung des Epiphanius, eines Fremden, zum Bischof von Salamis auf Cypern sich nicht anders erklären, wie vor ihnen Tillemont und Andere, als durch die Annahme, dass Hilarion den Cypriern es angerathen habe, ihn zu wählen (Tom. IX, p. 29); hierin doch in gewisser Abhängigkeit von der sonst von ihnen so gering geachteten Vita Epiphanii, welche erzählt (S. 38), dass Hilarion während seines Aufenthaltes auf Cypern den Epiphanius, welcher die Insel verlassen wollte, aufgefordert habe, zu bleiben und Salamis als Wohnort zu nehmen. Wie schnell die Fortbildung der Vita vor sich gegangen ist, sieht man aus der Vita Epiphanii. Die Monasterien des Hilarion und seiner Schüler, welche doch nach Hieronymus nur einzelne Mönchsbehausungen bedeuten, wie dies ja auch Cassianus (de tribus generibus monach. Coll. XVIII, cap. 9 und 10, p. 737) an die Hand gibt, werden dort zu wirklichen Klöstern gemacht, in denen die Mönche zahlreich zusammen wohnen (S. 13, 22, 23, 29). Hilarion erscheint nicht mehr als der Ahnherr des palästinensischen Mönchthums, sondern wird dargestellt als der Schüler eines älteren Lucianus (S. 11). Es zeigt sich hier offenbar das Streben, die Anfänge des Möchthums weiter zurückzusetzen. Und aus welchem Grund? Offenbar aus keinem anderen als dem, durch ein höheres Alter — man ist ja mit Vorliebe sogar bis auf Christus und Johannes den Täufer zurückgegangen — das Mönchthum ehrwürdiger zu machen. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt es sich überhaupt, dass die patristischen Berichte über die Art und Weise der Entstehung des Mönchthums in vieler Beziehung unhistorisch sind. Man braucht kein Anhänger von Weingarten's Ansicht zu sein, dass das Mönchthum erst um die Zeit Julians entstanden sei, das aber wird man ihm wohl zugeben müssen, dass die Nachrichten der Väter der Kirche von dem so grossartigen Auftreten des Mönchthums in jenen frühesten Zeiten unhaltbar sind.

Dadurch, dass auch die spätere kirchliche Dichtung sich mit Hilarion beschäftigte und den Heiligen mit stets neuen

Zügen ausstattete, hat sich dann sein Bewusstsein im Volke befestigt, daher sein Cultus in Palästina und in vielen anderen Ländern, während in Cypern sein Name bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat[1]). In Dalmatien sollen dem 1800 erschienenen Werk des Coletus zufolge (Illyricum sacrum tom. VI, p. 3f.) die Eingeborenen noch jetzt die Höhle zeigen, in welcher der Drache gehaust hat, welchen Hilarion einstmals verbrannte. Auch soll noch heute der Tempel da sein, welchen man damals dem Hilarion zu Ehren erbaute, und sein Cultus ist erst vor wenigen Jahren zu Grabe gegangen (Acta SS. IX, p. 27). Auch Reliquien von Hilarion will die katholische Kirche besessen haben. Unter Karl dem Grossen nämlich sollen die Gebeine des Heiligen mit denen noch zweier Anderer in die Stadt Duravel gebracht sein, und noch im 17. Jahrhundert will man Fensterscheiben gefunden haben, auf welchen die Bilder des Hilarion und zweier Anderer sich befunden hätten. Und auch ausserhalb der Gallischen Kirche zeigt man Reliquien von Hilarion, Ignatius Samhirus will in diesem Jahrhundert in der Koptischen Kirche zu Alexandria solche gesehen haben, und Venedig scheint ebenfalls reich daran zu sein; noch im vorigen Jahrhundert zeigte man in dem Benediktinerkloster einen Armknochen des Heiligen (Acta SS. IX, p. 38f.).

So sind wir denn am Schluss unserer Untersuchungen angekommen. Die Geschichtlichkeit der Vita S. Hilarionis hat sich der Kritik gegenüber nicht bewährt. Wer freilich befangen ist in der Tradition und wem Hieronymus unbedingt Autorität ist, der würde uns wohl entgegen halten die Meinung der Acta SS. IX, p. 16, das sei der beste Beweis für die Geschichtlichkeit und Gründlichkeit der Hieronymianischen Berichte, dass der Verfasser für die verschiedenen Zeiten die Lebensweise und Kleidung des Heiligen verschieden beschrieben und genau die Dauer seines jeweiligen Aufenthaltes an den einzelnen Orten angegeben habe. Das ist eben der principielle Gegensatz katholischer und protestantischer Anschauung, erstere ist unbedingt

---

[1]) Tillemont VII, p. 572. Montalembert.

gebunden an die Autorität der Tradition, während letztere dieser gegenüber frei ist von sklavischer Abhängigkeit.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchungen kurz zusammen, so sagen wir: Die Vita S. Hilarionis des Hieronymus muss, weil sie von keinem gleichzeitigen Schriftsteller, einen einzigen ausgenommen, dessen Zeugniss aber keinen Werth haben kann, beglaubigt ist, weil die gewichtigsten äusseren Zeugnisse gegen ihre Geschichtlichkeit sprechen, endlich weil sie sich ihrem ganzen inneren Gehalt nach als Tendenzroman charakterisirt, als Quelle für die Anfänge des Mönchthums unbedingt verworfen werden. Von Bedeutung können ihre allgemeinsten Angaben über das Mönchthum überhaupt nur insofern sein, als sie mit anderen Quellen nicht in Widerspruch stehen. Hilarion theilt das Geschick, welches Weingarten dem Antonius zuerkannt hat, wenn ihn nicht eine spätere Kritik gar zu dem des h. Paulus verurtheilen wird.

VII.

Die angebliche Christenverfolgung
zur Zeit der Kaiser Numerianus und Carinus

von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

(Fortsetzung und Schluss.)

II. 1. Baronius (Ann. II, S. 523 ad a. Chr. 283, §§ XIV. XVII; M. R. s. 8. Dec. S. 767. 768, Annot. b) und der Jesuit Brower (Ann. Trev. I, S. 190 B. 191 A, § LXIV) nehmen an, dass der römische Bischof Eutychianus (reg. vom 5. Jan. [?] 275 bis 8. Dec. 283; vgl. R. A. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, S. 112. 239f. 264) unter Numerian den Märtyrertod erlitten hat. Tillemont (Mém. IV[2],

S. 739. 740), Bower (a. a. O. S. 126f.) und R. A. Lipsius (S. 240) stellen jeden Glaubenskampf des Eutychianus entschieden in Abrede; so auch, wenn auch minder unumwunden, De Rossi (bei F. X. Kraus, a. a. O. S. 137. 143. 145)[1]. Sogar der Jesuit Sollier (ed. Martyr. Usuardi [Acta Sanct. Boll. T. XXXVI], s. 8. Dec. p. 728, Observatio) zieht jenes angebliche Martyrium wenigstens in Zweifel. Antonio Pagi (Critica I, p. 303 ad a. Chr. 283, § X) sucht zu vermitteln: er meint, Eutychianus sei, wenn auch nicht Märtyrer, so doch wenigstens Bekenner gewesen. Folgende Gründe veranlassen mich aber, der Tillemont-Lipsius'schen These unbedingt zuzustimmen, wonach der betreffende Bischof weder Märtyrer noch Bekenner gewesen ist.

I. Eutychianus darf nicht als Märtyrer gelten; denn das gesammte authentische Quellenmaterial schweigt sich über diesen Punkt in einer so beredten eigenthümlichen Weise, unter so auffallenden Umständen aus, dass diese Nichterwähnung einer directen Leugnung jener angeblichen Thatsache gleichkommt: Erstens, Eusebius weiss nichts von einem Martyrium des Eutychianus; dies ergibt sich nicht bloss aus H. e. VIII. 1. 4, wo im Allgemeinen der dem diocletianischen Sturme vorangehenden Friedensära gedacht wird, sondern vor Allem auch aus H. e. VII. 32, wo der Autor den Eutychianus ausdrücklich erwähnt, ohne über einen Glaubenskampf desselben auch nur ein Wort zu verlieren[2]. Das Schweigen des Eusebius ist um so

---

[1]) De Rossi, der doch unbefugter Weise den römischen Bischof Anteros als Märtyrer gelten lässt (S. 142), vindicirt dieses Prädicat niemals dem Eutychianus, obwohl er desselben wiederholt gedenkt. Auch Ferdinand Becker (Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches [Breslau 1866], S. 106; die Inschriften der römischen Cömeterien [Gera 1878], S. 24—26) lässt, und gewiss mit Recht, den angeblichen Glaubenskampf des Eutychianus unerwähnt.

[2]) „Καθ' οὓς Φήλικα τῆς Ῥωμαίων προστάντα ἐκκλησίας ἔτεσι πέντε Εὐτυχιανὸς διαδέχεται οὐδ' ὅλοις δὲ μησὶν δέκα διαγενόμενος (Falsche Chronologie!) Γαΐῳ τῷ καθ' ἡμᾶς καταλείπει τὸν κλῆρον" κτλ.

bedeutsamer, als er einen andern römischen Bischof des dritten Jahrhunderts, den notorischen Blutzeugen Fabianus, unzweideutig als Märtyrer bezeichnet (vgl. h. e. VI. 39). Zweitens, das fragliche Martyrium des Eutychianus wird völlig widerlegt durch die bezüglichen Angaben der schon um 354 redigirten liberianischen Chronik: a) Unser Heiliger wird nicht erwähnt als Blutzeuge in dem Bischofskatalog dieser Chronik (vgl. diesen Katalog bei R. A. Lipsius a. a. O. S. 267, wo es nur heisst: „Eutychianus ann. VIII. m. XI. d. III. Fuit temporibus Aureliani a cons. Aureliano III. et Marcellino [275] usque in diem VII. idus Dec. Caro II. et Carino cons.“ [283])[1]), obgleich dieser Katalog der „Passio“ der römischen Bischöfe Fabianus und Sixtus II. (vgl. a. a. O. S. 266. 267) ausdrücklich gedenkt. b) geradezu entscheidend ist der Umstand, dass Eutychianus in der „Depositio martyrum“ der genannten Chronik, wo so mancher römische Bischof unverdienter Weise das Prädicat „martyr“ erhält, keine Aufnahme gefunden hat, während er in der „Depositio episcoporum“ der liberianischen Chronik vorkommt („VI. Id. Decemb. Eutichiani in Callisti“). Drittens, nicht einmal die sogenannte felicianische erst um 530 redigirte Bischofsliste, die bekannte trübe Quelle, die mit Vorliebe einer ganzen Reihe von römischen Oberhirten, so z. B. den Bischöfen Callistus, Anteros, Cornelius, Stephanus I., Felix I., unverdienter Weise die Auszeichnung des Martyriums zuerkennt, weiss etwas über einen Glaubenskampf des Eutychianus zu berichten[2]). Endlich gewinnt im Zusammenhang

---

[1]) R. A. Lipsius hat die Th. Mommsen'sche Edition des liberianischen Katalogs in sein Werk aufgenommen (a. a. O. S. 265—268). Diese Bischofsliste ist auch abgedruckt bei F. X. Kraus (a. a. O. S. 532: „Episcoporum Urbis Catalogus ex Chronici Liberiani edit. Mommseniana et Lipsiana repetitus“ bis S. 536).

[2]) Vgl. den felicianischen Katalog bei R. A. Lipsius (a. a. O. S. 267 ff.: „Vitas Paparum usque ad Liberium e codice Bernensi no. 225 ab Aem. Kurzio descriptas primum edidit R. A. Lipsius“) S. 277: XXVIII. Euticianus natione tuscus ex patre marino sedit anno uno mense uno die uno (die bekannte falsche Chronologie!). fuit temporibus Auriliani a consolatu Auriliano ||| III. et Marcellino

mit der bisherigen Beweisführung auch noch folgendes Argument erhöhte Bedeutung: Bekanntlich hat De Rossi's unermüdlicher Eifer die Grabsteine der vier im alten coemeterium s. Callisti beerdigten römischen Bischöfe Anteros, Fabianus, Lucius I. und Eutychianus zu Tage gefördert. Die betreffenden Epitaphien repräsentiren die Originalgrabinschriften jener Oberhirten und sind zudem die einzigen, die uns von den römischen Bischöfen der vorconstantinischen Zeiten aufbewahrt sind. Nun wird „*Εὐτυχιανὸς*“ auf seinem Grabstein bloss *ἐπίσκοπος* genannt (so auch Anteros und Lucius), während Fabianus, dessen Martyrium auch sonst in authentischster Weise bezeugt ist, so z. B. schon durch die „Depositio martyrum“ des liberianischen Katalogs, durch Cyprian u. s. w., auch noch, freilich erst nachträglich, aber nur sehr wenig später das Prädicat MP — *μάρτυς* erhält [1]).

---

usque in diem idus decemb. Caro II et carino consolibus. Hic constituit fruges super altario benedici, hic per loca CCCCLXII martures sepelivit. hic fecit ordinaciones V per mense decēb. presb̄r. XIIII diaconus V. ep̄s per loca VIIII qui et sepultus est in cymitirio calesti uia appia VIII Kl̄ aguŝt et cessavit ep̄s dies VIIII.“ Das Schweigen über ein Martyrium des Eutychianus erscheint um so gewichtiger, als dieser Notiz einige Ausführlichkeit nicht abzusprechen ist. Uebrigens wird auf die soeben eingerückte Stelle weiter unten in anderm Zusammenhang zurückzukommen sein.

[1]) Diese vier griechisch redigirten Epitaphien nebst den erforderlichen Erläuterungen und Abbildungen bei De Rossi-Kraus, a. a. O. S. 137—145 (s. Figur XV, S. 138 [genauer Gypsabdruck!], Plan der ersten Area in S. Callisto, Tafel V, 378) und bei Ferd. Becker (Darstellung Jesu Christi u. s. w., S. 106; Die Inschriften der römischen Cömeterien, S. 24—26 nebst Abbildungen Nr. 22—25 nach Originalphotographien, die De Rossi dem Verf. überlassen hat). Wie ich aus der jüngsten Becker'schen Schrift (S. 26) entnehme, wurden die vier bischöflichen Epitaphien zuerst von De Rossi in seiner „R. S.“ I, S. 255 (und wiederholt a. a. O. II, S. 55 ff.) veröffentlicht. De Rossi tritt für die unbedingte Echtheit dieser Epitaphien ein und meint, „sie seien kostbarer als Gold und jedweder Edelstein“ (vgl. Becker, a. a. O. S. 24). Mit vollem Recht haben Kraus (S. 137) und Becker dieses Urtheil aus archäologisch-epigraphischen Gründen gutgeheissen. Für die Authentie unserer

Das authentische Quellenmaterial weiss also von einem Martyrium des Eutychianus noch nichts, ja nicht einmal der unzuverlässige sogenannte Pseudo-Damasus. Aber etwa gleichzeitig mit dem letztern Katalog beginnt jene getrübte Tradition, die in unserem Bischofe einen Blutzeugen erblickt. Zuerst erhält Eutychianus das Prädicat „martyrizatus“ in dem kurz vor 530, etwa um 523 verfassten Katalog, der sich im „Cod. Msc. Middlehill. Nr. 1743 saec. VIII“ vorfindet (Lipsius S. 78. 240). In den meisten Handschriften des sogenannten Martyrologium Hieronymi, dessen Kern etwa dem Anfang des 7. Jahrhunderts angehört, heisst es noch bloss: „Et Romae Euticiani episcopi“ (bei Sollier a. a. O. S. 728, Observ.). Dagegen findet sich in der jüngern Recension des Papstkatalogs von 687 bei Eutychianus der Zusatz: „martyrio coronatur“ (Lipsius S. 112). Das Martyrologium Bedae (um 730) schweigt über Eutychianus, dagegen bezeichnet ihn sein Interpolator Florus als Märtyrer (vgl. Martyr. Bedae et Flori in den Actis Sanct. Martii T. II, p. XXXIX a). Seitdem erscheint Eutychianus in den abendländischen Martyrologien des 8. resp. 9. Jahrhunderts stereotyp als Blutzeuge, so schon im „Romanum parvum seu vetus“ (redigirt um 750), so bei Wandalbert von Prüm, so ferner bei Ado von Vienne, so endlich bei Usuardus (vgl. Sollier a. a. O.). Ado und nach ihm Usuardus lassen zudem unseren Bischof gar unter Aurelian das Martyrium erleiden, weil sie die zeitliche Ausdehnung von Eutychian's Episcopat nach der irrigen Angabe des Eusebius bemessen. Baronius (M. R. l. c.) hat freilich diesen Irrthum aufgespürt,

Inschriften spricht auch noch der Umstand, dass die Beerdigung des Fabianus in St. Callisto durch die „Depositio martyrum“ („Fabiani in Callisti“) und die Bestattung des Lucius und Eutychianus in demselben Cömeterium durch die „Depositio episcoporum“ („Lucii in Callisti; Eutychiani in Callisti“) bestätigt wird. — Aus Versehen habe ich früher (in dieser Zeitschrift 1877, H. II, S. 242) angenommen, jene Grabsteine seien in Trastevere aufgefunden worden; das coemeterium s. Callisti lag aber am linken Tiberufer unweit der via Appia (vgl. die beiden dem Schlusse des Kraus'schen Werkes beigegebenen Karten).

sucht ihn aber durch eine noch grössere Monstrosität zu corrigiren, insofern er das angebliche Martyrium mit der Regierungszeit Numerian's verbindet. Er übersieht nämlich ein Zweifaches, einmal dass zu Ende 283 nicht Numerian, der im fernen Orient weilte, sondern Carinus zu Rom residirt hat, und dann, dass das authentische Quellenmaterial einen Glaubenskampf des damaligen hauptstädtischen Bischofs gar nicht kennt.

II. Eutychianus ist aber auch nicht Bekenner gewesen. Dies erhellt schon aus der bisherigen Beweisführung, zumal aus dem Umstande, dass der Bischof zwar in der „Depositio episcoporum", aber nicht in der „Depositio martyrum" Aufnahme gefunden hat. Pagi's Schlussfolgerung, der gerade aus dieser Thatsache die confessio Eutychian's herleiten will, ist völlig widersinnig. Denn die ältere Kirche hat sehr häufig für Märtyrer und Bekenner die gemeinsame Bezeichnung „Martyr"; es erhellt dies aus vielen Stellen der ältern Kirchenväter, ich erinnere z. B. an Cyprian, Tertullian (Ad martyras c. I) und Paulin von Nola. Es ist also klar, dass, wenn Eutychian bloss in der Depositio episcoporum Aufnahme gefunden hat, hierin ein Beweis gegen sein Martyrium sowohl als gegen sein Bekenntniss liegt. Die römische Kirche hat ihn nachweislich schon Mitte des 4. Jahrhunderts nicht als Glaubenskämpfer, sondern einfach als Heiligen verehrt. Zu Gunsten der harmonistischen Annahme Pagi's spricht nur eine einzige, noch dazu sehr trübe Quelle. In der Reichenauer Handschrift des sogenannten Martyrologium Hieronymi erhält Eutychian das Epitheton „confessor" (vgl. Lipsius, S. 240). Aber das ist offenbar Interpolation; die übrigen Handschriften jenes Martyrologiums, das übrigens auch nicht vor Anfang des 7. Jahrhunderts entstanden ist, erwähnen bloss des episcopus Eutychianus [1]).

---

[1]) Einzelne der in obiger Argumentation dargelegten Gründe sind auch schon von einigen meiner Vorgänger auf diesem Gebiete gegenüber der unberechtigten Annahme eines Glaubenskampfes Eutychian's mit Fug betont worden. So meint z. B. selbst der Jesuit Sollier (a. a. O.) unter Bezugnahme auf die Erwähnung des Ober-

Zum Schluss der Erörterungen über Eutychianus noch ein Wort über die betreffende Stelle im Pseudo-Damasus. Dort findet sich nämlich (S. 277; s. das vollständige Citat oben S. 167 f., Anm. 2) die Notiz, Eutychianus hätte 362 Märtyrer beerdigt (. . hic per loca CCCCLXII [corr. CCCLXII!] martures sepelivit) [1]. Diese Angabe erscheint aber mehr als verdächtig, bedenklich schon durch die trübe Quelle, wo sie vorkömmt. Jedenfalls lässt sich nicht annehmen, dass jene zahlreichen Märtyrer erst zu Eutychian's Lebzeiten geblutet haben; denn sein Episcopat fällt ja in die vordiocletianische Friedensära der Kirche, und eine Unterbrechung dieses Friedenszustandes durch die Hinrichtung von nahezu 400 Gläubigen wäre doch einem Eusebius und Lactanz sicher nicht entgangen. Es bleibt

hirten in der „Depositio episcoporum" und unter Berücksichtigung der Art und Weise, wie seiner die meisten Handschriften des sogenannten Hieronymus gedenken, allerdings zutreffend, aber immerhin zaghaft genug: „Dubium (bloss?) item ex his redditur martyrium" etc. Tillemont (Mém. IV², p. 740) dagegen äussert sich dieses Mal mit anerkennenswerther Entschiedenheit: „L'expression des martyrologes de S. Jerome (dies freilich kein entscheidender Beweis!) et le rang qu' Eutychien tient dans les catalogues de Bucherius (dieses Argument allein schon entscheidend!), donnent plûtôt lieu de croire que ce Saint est mort en paix, ce qu'on dit aucun témoin digne de foi." Lipsius (S. 240) leitet den apokryphen Charakter des fraglichen Martyriums mit vollem Recht aus dem beredten Schweigen des liberianischen und sogar des felicianischen Katalogs her. Bower endlich (S. 126 f.) betont aus gutem Grunde die Thatsache, „dass im J. 283, da Eutychianus starb, Numerianus . . . . nur Cäsar, damals aber sammt seinem Vater Carus im Kriege wider die Perser im Orient verwickelt gewesen."

[1]) Diese Angabe ist aus dem felicianischen Katalog in die späteren occidentalischen Martyrologien des 8. und 9. Jahrhunderts übergegangen, und zwar völlig unverändert, nur dass — wohl in Folge eines unschwer zu erklärenden Schreibfehlers — die Anzahl der von Eutychian bestatteten Märtyrer von CCCLXII auf CCCXLII ermässigt wird (vgl. das Martyrol. Flori [a. a. O. p. XXXIX^a: „Romae Eutychiani papae et martyris, qui manu propria [sic!] CCCXLII martyres sepelivit], Romanum parvum, martyr. Adonis, Usuardi s. 8. Dec. bei Sollier a. a. O.).

also nur die Annahme übrig, dass es sich um Blutzeugen aus früheren Verfolgungsepochen, etwa aus den stürmischen Tagen eines Decius und Valerian, handelt, dass also Eutychian zum Zwecke einer ehrenvolleren Bestattung eine Translocirung der Gebeine von Märtyrern aus älterer Zeit vorgenommen hätte. Aber auch einer solchen Interpretation stehen Schwierigkeiten genug entgegen. Erstens nämlich wäre zu wünschen, dass ein solches immerhin höchst bedeutsames Ereigniss besser beglaubigt wäre, als durch den jämmerlichen Pseudo-Damasus, und dann muss es immer als höchst auffallend erscheinen, dass die römische Christengemeinde mit jener Translocirung zahlreicher Gläubigen so lange gezögert hätte; war doch dem Episcopate Eutychian's, abgesehen von dem ganz unbedeutenden Aurelian-Sturme, auch schon eine längere (15jährige, 260—275) Friedensära vorhergegangen.

2. Baronius (Ann. II, p. 525 ad a. Chr. 284, § VIII; M. R. s. 26. Dec. p. 805. 806, Annot. b) will in die Regierungszeit des Carinus oder vielmehr Numerian's — Letzteres hält er für die wahrscheinlichere Chronologie — das Martyrium eines römischen Senators Namens Marinus versetzen. Ich werde aber alsbald ein Doppeltes nachweisen, einmal dass jenes fragliche Martyrium, wenn überhaupt historisch, damals gar nicht stattgefunden haben kann, und dann, dass Marinus ein durchaus fingirter Heiliger ist. Zwar sind sogar schon die kirchlich gesinnten Forscher Tillemont (Mém. IV³ p. 1198) und selbst Sollier (Mart. Usuardi a. a. O. s. 26. Dec. p. 768, Observ.) zu ähnlichen Ergebnissen gelangt, aber ihrer Beweisführung mangelt die erforderliche Schneide und Consequenz theils wegen ihrer nie ganz überwundenen kirchlichen Befangenheit, theils auch aus dem Grunde, weil sie, wie auch Baronius selber, es unterlassen haben, das vollständige trübe Quellenmaterial — es handelt sich natürlich nur um gefälschte Traditionen — in den Kreis ihrer Discussion zu ziehen. Ich darf also sagen, dass ich hier dem Leser zum ersten Mal eine systematische, den Gegenstand erschöpfende Kritik jenes angeblichen Martyriums vorlege.

Der fragliche Heilige taucht erst sehr spät in der occidentalischen Kirche auf: Beda (s. 26. Dec. p. XL) gedenkt seiner noch nicht. Die erste nur ganz flüchtige Erwähnung desselben findet sich in dem um 804 redigirten Martyrologium Gellonense (s. 26. Dec., D'Achery-Martène, Spicileg. T. II, p. 26ª), wo es heisst: Romae Dionysii confessoris .... et Passio sancti Marini. In ähnlicher Weise, ganz kurz und ohne Erwähnung des betreffenden christenfeindlichen Imperators, führt etwa gleichzeitig Florus (s. 26. Dec. p. XL) unsern Heiligen ein: „Eodem die Romae passio s. Marini". Erst Usuardus (s. 26. Dec. p. 767) weiss mehr: „Eodem die s. Marini clarissimi viri, qui martyrii triumphum sub imperatore Martiano adeptus est." Schon diese erste ausführlichere Notiz belehrt den unbefangenen Forscher, dass es sich hier um einen fingirten Heiligen handelt: die Geschichte kennt wohl einen christlichen Kaiser Marcianus (reg. 450—457), den Gemahl der h. Pulcheria, aber keinen heidnischen Augustus dieses Namens, und es ist klar, dass nur ein solcher hier gemeint sein kann. Jedenfalls ist schon jetzt unzweifelhaft, dass es pure Willkür ist, jenen Heiligen mit der Regierungszeit des Carinus oder Numerian's in Zusammenhang zu bringen. Ferner besitzen wir Acten des Marinus aus später Zeit; doch kann Usuardus sie schon benutzt haben, jedenfalls haben sie, wie wir sogleich sehen werden, den byzantinischen Menologien schon vorgelegen. Diese Acten sind nun ein gänzlich gefälschtes Machwerk. Erstens wird natürlich auch da der apokryphe Imperator Martian eingeführt. Zweitens wird der Heilige zuerst „ad bestias" verurtheilt, und später verhängt man als neue Todesstrafe die Enthauptung über ihn. Ein solches Verfahren war aber dem römischen Kriminalrecht völlig fremd: Es waren das zwei principiell verschiedene Todesstrafen; beide wurden nie gegen dieselbe Person verhängt. Der „Kampf" mit den Bestien des Circus oder des Amphitheaters galt als entehrende Todesstrafe, und sie traf nur die „humiliores", die Leute der geringeren Stände. Anderseits galt die Enthauptung als nicht schimpflich, und demgemäss wurden zu dieser Todesstrafe nur

Verbrecher der höhern Stände, „honestiores" verurtheilt. Dass dem so ist, erhellt aus den Digesten; so heisst es z. B. über die Majestätsverbrecher im engern Sinne, die ἀσεβεῖς, impii in principes, und in diese Kategorie fielen bekanntlich die Christen, Pauli. Sentent. V, 29, 1 (bei Le Blant a. a. O. S. 360): „Humiliores bestiis objiciuntur vel vivi exuruntur, honestiores capite puniuntur." Drittens finden sich in diesen Acten die an Metaphrastes erinnernden albernen Mirakel und ekelhaften Henkerscenen: Der Heilige wird in einen mit Brennstoffen gefüllten Kessel geworfen, aber das Feuer verwandelt sich in Thau, und so wird der Heilige gerettet; Marinus zertrümmert durch die blosse Kraft seines Gebetes Götzenbilder u. s. w. Mehr brauche ich zur Würdigung des sauberen Documentes nicht zu sagen. Urtheilen doch gut kirchliche Forscher selber mehr als ungünstig darüber. Tillemont (a. a. O.) meint: Il est vrai que cela (nämlich die Einführung eines Kaisers Marcian) est insoutenable . . . . mais tout le reste des actes ne l'est pas moins. Et on ne peut pas s'empêcher de les prendre pour un roman." Aehnlich der Jesuit Sollier (a. a. O.): quae (scil. vita Marini) de cetero tot portentis contexta est, ut lectorem etiam maxime credulum de gestorum veritate ut minimum dubitare compelleret" [1]). Die nächstfolgende „Quelle" ist dieses Vorläufers und ihres eigenen erbärmlichen Charakters in diesem Specialfall vollkommen würdig. Das „Menologium Basilii II. imp." (s. 16. Dec. p. 308 f.) bietet nämlich erstens einen blossen Auszug aus den soeben charakterisirten Acten — genau dieselben Mirakel und Folterscenen werden dem Leser vorgeführt — und dann erlaubt sich das Menologium, den freilich widersinnigen Namen des betreffenden christenfeindlichen Kaisers (Marcian), den ihm seine Vorlage bot, nicht minder widersinnig und willkürlich in Macrinus zu emendiren. Also der Kaiser Macrinus soll persönlich

[1]) Die acta s. Marini sind abgedruckt bei Vincenz von Beauvais und Mombritius (vgl. Tillemont IV³, p. 1198); Baronius (M. R. l. c.) gibt einen Auszug derselben. Eine gründliche Lectüre des elenden Machwerkes lohnt nicht der Mühe.

gegen Marinus Folterqualen und Hinrichtung angeordnet haben! Nach der beglaubigten Geschichte hat aber dieser kurzlebige Kaiser (reg. 217—218) absolut gar nichts gegen die Christen unternommen, im Gegentheil, indirect wenigstens durch sein Verbot der Anklagen wegen ἀσέβεια deren Lage sogar erleichtert (vgl. Eus. h. e. VI, 21, Sulp. Sev. chron. II. 32, Cass. Dion. rer. Rom. [ed. Imm. Becker] l. 68 c. 12 und hierzu die Erläuterungen Le Blant's a. a. O. S. 362). Die letzte „Quelle" für die Geschichte des Marinus, das Menologium Sirleti (s. 16. Dec. p. 497), gibt gleichfalls einen Auszug aus den Acten und substituirt eben so willkürlich und widersinnig wie das Menologium Basilii statt des apokryphen Marcian den freilich geschichtlichen Kaiser Carinus, zu dessen Regierungszeit aber absolut gar kein Christenblut geflossen ist. — Aus dem Gesagten erhellt schon zum Theil das noch willkürlichere Verfahren des Baronius. Obwohl er nur die Notiz des Usuardus und die Acten kennt, die beide bloss von einem Kaiser Marcianus sprechen, wagt er es, ohne auch nur einen Schein von Grund, den Imperator in einen praefectus urbis Marcian zu verwandeln und im Uebrigen den Kaiser Carinus zu substituiren. Mit Fug haben Tillemont und noch entschiedener Sollier dieses kaum zu qualificirende Vorgehen gerügt. Beide Forscher haben aber übersehen, dass Baronius statt des apokryphen Imperators Marcian einen nicht minder ungeschichtlichen Stadtpräfecten dieses Namens substituirt hat. In dem uns aufbewahrten authentischen Verzeichniss der praefecti urbis (von 254—354) kommt nämlich ein Marcian gar nicht vor; als Inhaber dieser hohen Magistratur werden nämlich für die Jahre 282—285, also die Regierungszeit des Carus und seiner Söhne, dort aufgeführt: Pomponius Victorianus, Titutius Roburrus, Cejonius Varus, letzterer für 284 und 285 (vgl. den Bucherianischen Katalog der praefecti urbis a. a. O. S. 194). — Tillemont, der freilich auch nur die Acten und die Notiz bei Usuardus kennt, ist zu dem Ergebniss gekommen, dass die Kirche erst seit dem 9. Jahrhundert jenen Marinus unter ihre Heiligen zählt. Dies Verdict ist nach obigen Erörterungen noch viel zu günstig: Marinus ist einfach unter die erdichteten

Märtyrer zu verweisen. Einen noch traurigeren Beweis der Abneigung kirchlich gesinnter Schriftsteller, rückhaltlos aus den gegebenen Prämissen auch die erforderlichen Consequenzen zu ziehen, gibt Sollier (a. a. O.): Obwohl auch er zu dem Resultate gelangt ist, dass die Notiz des Usuardus sowohl als die Acten nur Ungeschichtliches bieten, meint er doch, er wolle es seiner Zeit versuchen, von der Geschichte des h. Marinus unter Verzichtleistung auf alle unwahrscheinlichen Umstände wenigstens den Kern zu retten. (Tillemontius non veretur, ut purum putum commentum rejicere [scil. acta]. Nostrum erit, suo loco dispicere, an saltem rei substantia incredibilibus et male digestis prodigiis utcumque spoliata ad historicam verisimilitudinem reduci non posset)! Das Ganze ist aber eben ein Product des Mythus. Baronius (Ann. II. p. 525, § VIII) leistet noch Weiteres in abenteuerlichen Conjecturen: Nachdem er auf dem Wege der bodenlosesten Willkür den Carinus als den betreffenden christenfeindlichen Imperator eruirt hat, meint er, es sei am Ende doch besser, statt des Carinus dessen Bruder Numerian zu substituiren, denn Ersterer habe nach den actis s. Sebastiani die Christen eher begünstigt, als verfolgt [1]). Das heisst aber wiederum eine geschichtswidrige Voraussetzung durch eine noch abenteuerlichere Monstrosität corrigiren! Denn erstens hat Numerian, als Augustus wenigstens, gar nicht zu Rom residirt, — abendländischer Kaiser war eben Carinus —, und als Cäsar stand Numerian unter dem Einflusse seines Vaters Carus, der gar nichts gegen die Christen unternommen hat. Zweitens, die Notiz über die freundlichen Beziehungen des Carinus, der freilich auch nicht im Geringsten feindselig gegen die Kirche auf-

---

[1]) „Verum quod, quae sunt certiora (sic!) acta martyrum, dicant Carinum quosdam ex Christianis habuisse in amicitia atque persecutionem excitatam magis cessare fecisse, aequius puto Numeriani jussu, quam Carini martyrio sublatum esse; nam in tabulis superius citatis (welche? Das Menologium Sirleti wird ja vom Kardinal nirgends als „Quelle" für die Geschichte des Marinus citirt!) non per Carinum, sed sub Carino passus Romae ponitur."

getreten ist, zu einzelnen Christen findet sich in den gefälschten Acten des Sebastianus und dazu in einer Stelle, die von unhistorischen Voraussetzungen wimmelt (vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXIII, H. 1, S. 43 bis 47). — Der fingirte Heilige Carinus verdankt also seine Aufnahme in das amtliche Calendarium der römischen Curie lediglich dem gelinde gesagt mehr als unkritischen Verfahren des Kardinals Baronius. Und noch gar manche andere ungeschichtliche Märtyrer sind in ähnlicher Weise in das officielle Martyrologium der katholischen Kirche per fas et nefas eingeschwärzt worden; ich erinnere nur an die 165 Soldaten, die unter Aurelian zu Rom das Martyrium erlitten haben sollen [1])!

3. Baronius (Ann. II. p. 525, §§ VI. VII; M. R. s. 25. Oct. p. 680 f. 681, Annot. a, s. 3. Dec. p. 759 u. Annot. b daselbst; s. 1. Dec. p. 755 f., Annot. b, s. 17. Jan. p. 48. 50, Annot. e), Sollier (ed. Mart. Us. s. 1. Dec. p. 714, Observatio [2]) und De Rossi (bei Kraus, S. 91 f. 340. 477 f.) versetzen in die Regierungszeit Numerian's auch die berühmten Katakomben-Märtyrer Chrysanthus nebst seiner Gemahlin Daria und deren zahlreiche Gefährten, darunter den Presbyter Diodorus und den Lector Marianus, ferner den Militärtribunen Claudius (nebst Gemahlin, zwei Söhnen [Jason und Maurus] und Dienerschaft) und 70 Soldaten. Tillemont (Mém. IV[3], S. 1194 — 1197. 1362 — 1364) verwirft die Datirung jener Martyrien auf Numerian und meint, die betreffenden Heiligen hätten schon unter Decius oder spätestens unter Valerian

[1]) Ueber diese und viele andere Pseudo-Märtyrer, die von der getrübten Tradition mit der ganz unbedeutenden Aurelian-Verfolgung in Zusammenhang gebracht werden, habe ich bereits in meinem Aufsatze „Die Märtyrer der aurelianischen Christenverfolgung" Bericht erstattet. Diese Abhandlung wird in den „Jahrbüchern f. protest. Theol." erscheinen.

[2]) Der jesuitische Kirchenhistoriker betont zwar in erster Linie nur so viel, dass es sich hier trotz der Unechtheit der Acten (worüber sogleich mehr) überhaupt nur um geschichtliche Blutzeugen handeln könne, widerlegt aber auch mit keinem Wort die Chronologie des Baronius.

gelitten. Ruinart (ed. Greg. Tur. p. 764 f., Annot. ad Greg. Pur. de glor. mart. l. I, c. 38) schwankt: Er deutet die Zeit des tragischen Ereignisses so an: „Ann. 257 vel 283". Surius (Vitae probatae Sanctorum T. IV, s. 25. Oct. p. 378 a. R.) bringt unser Martyrium mit dem Jahre 270 u. Z., also mit den Anfängen des Kaisers Aurelianus, in Verbindung. Reumont (a. a. O. S. 562) endlich versetzt jene Blutzeugen ganz allgemein in „die Zeiten der Verfolgung". Kein einziger dieser Forscher gibt eine erschöpfende Erörterung der schwierigen, auf Chrysanthus, Daria u. s. w. bezüglichen Controversen: Sie sind eben alle einer gründlichen Auseinandersetzung mit dem betreffenden, freilich meist trüben Quellenmateriale aus dem Wege gegangen; keiner ist sich zumal über das gegenseitige Verhältniss jener „Quellen" ausreichend klar geworden[1]. Ich darf also sagen, dass die folgende, auf möglichst sorgfältiger Sichtung und Appreciation des Quellenmaterials basirende Darlegung zum ersten Mal eine systematische historisch-kritische Erörterung jener Katakomben-Martyrien bietet.

Es handelt sich hier im Grunde um drei, auch zeitlich in etwas geschiedener Gruppen von Blutzeugen: I. Chrysanthus und Daria. II. Die Militär-Martyrien, Claudius (nebst Familie) und die 70 Soldaten. III. Diodorus, Marianus und zahlreiche andere Christen, die angeblich gleich Chrysanthus und Daria lebendig begraben wurden. Diese Eintheilung soll denn auch im Interesse möglichster Uebersichtlichkeit der jetzt folgenden kritischen Untersuchung zu Grunde liegen. Was zunächst Gruppe I. anbelangt, so sind da folgende Fragen zu erledigen: a) Können Chrysanthus und Daria, wenn überhaupt geschichtliche Heiligen, unter Numerian gelitten haben? b) Ist die historische Existenz beider Blutzeugen ausreichend bezeugt? c) Sind sie wirklich, wie dies die kirchliche Tradition besagt,

---

[1]) Es sei übrigens daran erinnert, dass eine erschöpfende kritische Würdigung der einschläglichen Einzelmartyrien der Aufgabe des De Rossi'schen Werkes überhaupt fern liegt.

in den römischen Katakomben lebendig begraben worden? d) Welches ist die richtige oder doch annähernd correcte Datirung dieses Doppel-Martyriums? Zu a) bemerke ich: Die Chronologie des Baronius stützt sich nur auf die betreffenden Acten (abgedruckt bei Surius, s. 25. Oct. p. 378—382, c. I—XVII, vgl. zumal c. XVI) und die hieraus abgeleiteten Berichte der abendländischen Martyrologisten des neunten Jahrhunderts, Usuardus (s. 1. Dec. p. 713), Rhabanus (ap. Canisius-Jac. Basnagius, Thesaur. monument. T. II, pars II, s. 25. Oct. p. 344) und Notker (ap. Canis.-Jac. Basnag. T. II, pars III, s. 25. Oct. p. 183) und des Menologium Basilii II. Imp. (s. 17. Oct. p. 276). Jene Acten sind aber ein gänzlich gefälchtes Machwerk; Beweise: Erstens dominirt darin die ungeschichtliche Voraussetzung, Numerian hätte zu Rom residirt (vgl. z. B. c. II. III. XVI). Zweitens, es ist da die Rede von allgemeinen Blutedicten dieses Kaisers; derselbe soll wie ein Decius, Valerian und Diocletian generellen Opferzwang gegen die Christen verfügt haben (vgl. z. B. c. III: .... Quod quidem [dass nämlich der Convertit Chrysanthus Schmähungen wider die alten Olympier ausstiess] si pervenerit ad aures imperatoris, nec tibi parcetur nec nobis. Quis enim ausit haec dicere, nisi qui legibus imperatorum impudenter adversetur). Dergleichen steht aber mit Eus. h. e. VII, 30. VIII, 1. 4 u. s. w. im schroffsten Widerspruch. Drittens, es fehlt nicht an abgeschmackten Wunderscenen: Die Fesseln des Chrysanthus lösen sich von selbst (c. X). Am Grabe der beiden Heiligen ereignen sich viele Mirakel (c. XVII: Porro cum Dei gratia multae virtutes et curationes eo in loco fierent ...). Diese Proben der mangelnden Authentie unserer Vita liessen sich unschwer erheblich vermehren, aber sie mögen hier um so eher genügen, da selbst entschieden curialistisch gesinnte Forscher die Acten unbedenklich als apokryph und zum Theil unter sehr scharfen Ausdrücken verworfen haben [1]. Muss sonach die

[1]) Vgl. z. B. Ruinart (ed. Greg. Tur. p. 763, Annot. d): „Acta Ss. Chrysanthi et Dariae .... nullius sunt ponderis. Et

von Metaphrastes herrührende Biographie — Habetur (scil. SS. Chrysanthi et Dariae historia) in Metaphraste sagt Surius a. a. O. S. 378 — als durchaus würdiges Machwerk dieses Fabulators gelten, so darf man doch nicht annehmen, dass er sie gänzlich erfunden habe, im Gegentheil er hat sie im Wesentlichen schon vorgefunden und nur mit seinen wenig erbaulichen Zusätzen erweitert: Nicht nur schon die Martyrologisten des 9. Jahrhunderts — Metaphrastes lebte erst im folgenden Jahrhundert —, sondern schon Gregor von Tours (de glor. mart. I, 38) [1]) kennen Acten der beiden Heiligen —, und zwar ist dies, wie aus der beiderseitigen Uebereinstimmung in einigen wichtigen Zügen erhellt, dieselbe Vita, die Metaphrastes seinem saubern Elaborator zu Grunde gelegt hat (vgl. Greg. Tur. l. c.: Chrysanthus martyr, ut historia passionis declarat, post acceptam martyrii coronam cum Daria virgine multa populis sanitatum beneficia tribuebat [so fast wörtlich Acta c. XVII, die soeben citirte Stelle!] . . . . idque gestum certissime ipsius manifestant scripta certaminis). Es wurde bereits oben (vgl. diese Zeitschr. a. a. O. S. 41 f.) darauf hingewiesen, dass die erste Spur der angeblichen Numerian-Verfolgung bei Philostorgius begegnet, dass demnach diese Tradition sich seit der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts auszubilden begann; also auch aus diesem Grunde ist anzunehmen, dass man die vom fränkischen Bischof benutzte „Passio“ mit der Vorlage des byzantinischen Legendenschreibers zu identificiren hat. Einen weitern Beweis gegen die Chronologie des Baronius bieten die Acten selbst. Denn sogar wenn sie echt wären, so erhellt doch

quidem sibi ipsis contradicunt“ etc. Aehnlich Tillemont (Mém. IV³, S. 1194. 1362 ff.). Baronius (Ann. II, S. 525, § VII) verwirft inconsequenter Weise bloss die von Metaphrastes herrührenden Acten. Ich erbringe aber alsbald (weiter unten im Text) den Beweis, dass der Legendenschreiber schon eine gefälschte Vita vorgefunden und überarbeitet hat.

[1]) Beiläufig sei hier bemerkt, dass der Bischof von Tours auch De gl. mart. I, 83 unserer Märtyrer gedenkt: er spricht da von (angeblichen) Reliquieen beider Heiligen, die zu seiner Zeit in Rom gezeigt wurden.

aus c. XVII („Haec autem omnia, ut gesta sunt, nos Verinus et Armenius fratres conscripsimus, iussu sanctissimi papae Stephani et in omnes civitates misimus, ut cuncti intelligerent ss. martyres Chrysanthum et Dariam a Domino martyrii praemium . . . percepisse"), dass die beiden Heiligen unter Numerian nicht gelitten haben können; denn der römische Bischof Stephan I. — nur dieser Stephan kann nach dem Contexte unserer Stelle hier in Betracht kommen — gehört einer frühern Zeit an: er hat vom (12. Mai?) 254 bis 2. August 257 regiert (vgl. R. A. Lipsius, S. 213 f. 263). Endlich zwingt uns die älteste Quelle für die Geschichte unsers Doppelmartyriums, das sogleich zu erörternde Epitaph des römischen Bischofs Damasus, wenigstens nicht, an der widerspruchsvollen Datirung der Acten festzuhalten; jene Inschrift verschweigt eben den Namen des betreffenden christenfeindlichen Imperators. — Frage b) und c) lassen sich zusammen erledigen: Aus dem Vergleich der soeben erwähnten Grabinschrift — ihr Verfasser Damasus gehörte schon dem 4. Jahrhundert an (reg. 366 bis 384)[1] — mit Greg. Tur. de gl. mart. I, 38 erhellt nämlich ein Doppeltes, einmal dass Chrysanthus und Daria existirt haben, und dann dass ihre Todesstrafe in den im Uebrigen gefälschten Acten richtig erzählt wird (vgl. Acta c. XVI: iussit [imperator] eos extra urbem abduci et in ea via, quae appellatur Salaria, effossa terra vivos obrui). Allerdings ist die Inschrift heutzutage nicht mehr sichtbar, aber ihre Historicität ist durch das directe Zeugniss des fränkischen Autors verbürgt, zu dessen Zeit sie noch existirte. Zwar äussert sich das Epitaph anscheinend etwas undeutlich über die Todesart der beiden Mär-

---

1) „Carmen s. Damasi papae de ss. martyribus Chrysantho et Daria" bei Ruinart, ed. Greg. Tur. p. 1315. 1316 „ex Sarozanii Romana edit.": „His votis paribus tumulum duo nomina servant |, Chrysanthi, Dariae, nunc venerandus honor. | Effera quem rabies neglecto jure sepulcri | Sanctorum tumulos praeda furentis erat. | Pauperis ex censu melius nunc ista resurgunt |; Divite sed voto plus placitura Deo |. Plange tuum gens saeva nefas, periere furores |, Crevit in his templis per tua damna decus.

tyrer, aber durch das, was Gregor über den Ort der Inschrift sagt (. . . Damasus . . . . jussit diligentius operiri fenestram [nämlich die Fensteröffnung der Krypta der beiden Heiligen] [1]), ubi et versibus decoravit locum), gewinnen jene Worte und zumal das „neglecto jure sepulcri" erst ihre richtige Interpretation: So aufgefasst, ist unser Titulus einfach eine authentische Bestätigung des fraglichen Katakomben-Martyriums. Was schliesslich die richtige Datirung unseres Doppelmartyriums betrifft, das sicher nicht unter Numerian stattgefunden hat, so ist vor Allem daran festzuhalten, dass es nur in eine Zeit verlegt werden kann, in der überhaupt Seitens der Staatsgewalt gegen die Cömeterien und zumal gegen die römischen eingeschritten wurde. Nun sind uns heidnische Feindseligkeiten gegen christliche Grabstätten für die Zeiten des Septimius Severus (reg. 139—211), Valerian's und Diocletian's bezeugt. Was zunächst Septimius Severus anbelangt, so kamen heidnische Aggressionen gegen christliche Cömeterien sowohl während seiner christenfreundlichen Regierungsepoche (193 bis 202) vor, als nach Beginn der officiellen Verfolgung: Im ersten Falle gingen die Angriffe vom fanatischen Pöbel, im letzten von den Behörden selber resp. dem Statthalter Hilarianus aus (vgl. Tert. Apol. c. 37. 40; ad nat. l. I. c. 9, ad Scap. c. III und das Nähere bei F. X. Kraus, S. 59. 91 und meinen Aufsatz „Septimius Severus und das Christenthum"; Jahrb. f. protest. Theol. 1878 [IV], H. II, S. 293). Allein dieser Zeit lässt sich unser Katakomben-Martyrium nicht zuweisen. Denn einmal handelt es sich da in erster Linie um afrikanische Grabstätten, und dann waren die von Tertullian erwähnten Cömeterien, jedenfalls die ad Scap. c. III genannten „areae", keine unterirdischen, „sondern unterschieden sich vermuthlich ihrem Aeussern nach gar nicht oder nur wenig von den in der Nähe liegenden Kirchhöfen der Heiden" (vgl. Kraus S. 59). Kaiser

[1]) Diese Krypta liegt an der „Via Salaria Nuova" in nächster Umgebung nordöstlich von Rom (vgl. De Rossi-Kraus, S. 476. 477 f. und den dem Schlusse des Werkes beigegebenen „Situations-Plan der Römischen Katakomben", gezeichnet von F. X. Kraus).

Valerian untersagte gleich in seinem ersten Verfolgungsjahr (257) den Christen bei schwerer Strafe das Betreten ihrer Kirchhöfe (vgl. das Schreiben des Bischofs Dionys von Alexandrien gegen Germanus ap. Eus. h. e. VII, 11, Cypriani ep. 80 [Opp. ed. Hartel, Vindobonae 1868, p. 839f.], acta proconsularia Cypriani c. I, ap. Ruinart Acta mart. p. 261 und das Toleranzedict des Gallienus an die ägyptischen Bischöfe ap. Eus. h. c. VII, 13). Endlich wurden während der diocletianischen Verfolgung die Cömeterien von Seiten des Staates confiscirt, wie Solches aus dem Toleranz- und Freiheitsedict von Mailand (ap. Lact. m. p. c. 48, Eus. h. e. X, 5) erhellt. Die Katastrophe der Heiligen Chrysanthus und Daria hat also wahrscheinlich — Gewisses lässt sich hier nicht ermitteln — entweder während der valerianischen oder diocletianischen Verfolgung stattgefunden. Ich glaube sogar, dass wir diese letztere Leidensepoche der Christenheit aus dem Spiele lassen müssen. Denn erstens ist es ausdrücklich bezeugt, dass der römische Bischof Sixtus II. und ein anderer Christ Namens Quartus in den Cömeterien selbst, also wohl nicht bloss wegen des zweiten (härteren) valerianischen Rescriptes vom August 258, sondern in erster Linie wegen Verletzung des Kirchhofs-Verbotes, tumultuarisch hingerichtet wurden (vgl. Cyprian. l. c.: Xistum autem in coemeterio animadversum sciatis ....). Und dann berichtet Gregor von Tours (a. a. O.), das Grab der Märtyrer Chrysanthus und Daria sei lange Zeit den Gläubigen unbekannt gewesen und erst, als zu Rom das Christenthum zum Siege gelangt war, aber immerhin noch lange Zeit vor dem Episcopate des Damasus entdeckt worden. Nähme man nun an, das Martyrium hätte in den Jahren 303—305 stattgefunden, so stimmt diese Chronologie nicht recht zu den Worten Gregor's: „Quae crypta diu ... permansit operta“, da wir den Andeutungen desselben Autors zufolge die Wiederauffindung des Grabes schon etwa in die letzte Epoche des grossen Constantin (324—337) oder doch in die allernächste Zeit nachher verlegen müssen. Es empfiehlt sich also, das Martyrium als Consequenz einer Uebertretung des valeria-

nischen Cömeterien-Rescriptes aufzufassen[1]). Tillemont meint, Chrysanthus und Daria hätten entweder unter Decius oder spätestens unter Valerian gelitten. Diese letztere Datirung stimmt zwar mit den soeben dargelegten Ausführungen überein, laborirt aber an einer unkritischen Motivirung. Denn sie stützt sich bloss auf c. XVII der Acten, also auf ein von Tillemont selbst verworfenes Actenstück. Und was die Datirung auf Decius betrifft, so spricht gegen diese Chronologie ausser der unerquicklichen Motivirung auch noch der Umstand, dass Kaiser Decius keine speciell gegen die christlichen Grabstätten gerichtete Verfügung erlassen hat. Aus obigen Erörterungen erhellt auch die Inconsequenz Ruinart's: Obgleich er (ed. Greg. Tur. p. 763, Annot. d) ganz richtig bemerkt hat: „Et quidem (acta) sibi ipsis contradicunt, quod hos martyres sub Numeriano passos volunt, i. e. an. 283, quorum tamen acta jubente Stephano papa, qui obiit an. 257, conscripta fuisse referunt", so meint er doch, die beiden Heiligen hätten entweder (sic!) 257 oder 283 gelitten! Ganz willkürlich erscheint endlich nach dem Gesagten die Chronologie des Laurentius Surius: Erstens findet sich in dem gesammten „Quellenmaterial" auch nicht die geringste Andeutung, dass das Doppelmartyrium der Regierungszeit Aurelian's angehöre, und dann erfreute sich die Christenheit von 270 bis Ende 275 unbedingter Anerkennung als religio licita Seitens der Staatsgewalt; die aurelianische Christenverfolgung dauerte nur wenige Wochen; sicher haben also im Jahre 270 gar keine christenfeindlichen Acte stattgefunden (vgl. meine „Toleranzedicte des Kaisers Gallienus", S. 606. 625—630).

Ist an der Historicität der Heiligen Chrysanthus und Daria nicht zu zweifeln, so müssen dagegen ihre zahlreichen Gefährten, die ihnen im Martyrium vorangegangen sind, Claudius nebst Familie und eine Menge Soldaten — sie wurden übrigens nicht lebendig begraben, sondern, abgesehen von Claudius, den man

[1]) Selbst Baronius, der sonst mit Eifer für die Datirung unseres Martyriums auf Numerian eintritt, gibt doch einmal (M. R. s. 25. Oct. p. 680) der Vermuthung Raum, das fragliche Ereigniss könne vielleicht unter Valerian stattgefunden haben.

zum Erträukungstode verurtheilte, enthauptet — als fingirte Persönlichkeiten gelten. Denn sie verdanken ihre Existenz nur den gefälschten Acten und den hieraus abgeleiteten Notizen in den Martyrologien des 9. Jahrhunderts. Die Geschichte des Claudius und Genossen in unserer Vita (c. X—XIV) ist übrigens nur eine in den gefälschten Märtyreracten stereotype Zwischenepisode, nur zu dem Zwecke eingeschoben, um Gelegenheit zur Einschaltung weiterer Henkerscenen zu erlangen: der Militärtribun Claudius, anfangs ein Verfolger der Heiligen, der verstockt genug ist, ein Mirakel der Wirkung der Magie zuzuschreiben (c. XI), lässt sich schliesslich nebst Familie und zahlreichen Soldaten durch die todesmuthige Standhaftigkeit des Chrysanthus und seiner jungfräulichen Gemahlin [1]) zur Annahme des Christenthums bestimmen und erleidet dann nebst seinen Gefährten gleichfalls das Martyrium! Das sind alles Züge, die wir in so manchen gefälschten Acten wiederfinden, fast mit dem einzigen Unterschied, dass die Namen wechseln! Im gegebenen Falle fällt der apokryphe Charakter der Zwischenepisode erst

[1]) Der späteren getrübten Tradition zufolge begnügten sich Chrysanthus und Daria in schwärmerischer Werthschätzung der Virginität mit einer Scheinehe (vgl. acta ex Metaphr. c. X: Et de communi sententia constituerunt, ut coniugium inter se dicerent, sed tamen in timore Dei virginitatem servarent; hiernach ist das „Chrysanthus . . . . post acceptum martyrii coronam cum Daria virgine“ . . . bei Gregor von Tours zu interpretiren). Ergötzlich ist die Besorgniss des Baronius, Daria, die ehemalige Vestalin — nach Metaphrastes, c. VI. VII! 1 — hätte durch ihre formelle Ehe mit Chrysanthus wenigstens den Schein einer Verletzung ihres Virginitätsgelübdes auf sich geladen. Um nun die Heilige von diesem bösen Verdachte — im heidnischen Sinne — zu entlasten, stellt er die köstliche Vermuthung auf, Daria hätte, als sie den h. Chrysanthus zu wenigstens formellem Ehebund die Hand reichte, jedenfalls schon die erforderlichen vier Decennien im Dienste der jungfräulichen Göttin hinter sich gehabt, und somit hätte ihrer Verheirathung kein gesetzliches und ethisches Hinderniss mehr im Wege gestanden (vgl. M. R. s. 25. Oct. p. 681 f., Annot. a)! Aber der Kardinal übersieht vollständig, dass sich über das Alter der Märtyrerin in den Acten auch nicht die leiseste Andeutung findet.

recht deutlich in die Augen: Kaiser Numerianus fällt persönlich, und noch dazu in Rom, wo er als Augustus gar nicht gewirkt hat, das Todesurtheil (c. XII)! Allerdings gedenkt schon das sogenannnte Martyrologium Hieronymi (s. 12. Aug. p. 16 A: Romae, natalis Sanctorum Chrysanthi et Dariae, et qui cum eis passi sunt, Claudii, Elariae, Jasonis, Mauri et militum LXXXVI) unserer Pseudo-Märtyrer. Da aber dieses Calendarium in seinem Kern erst dem Anfang des 7. Jahrhunderts angehört, also jünger ist, als Gregor von Tours, so liegt die Annahme sehr nahe, dass es auch, ebenso wie der fränkische Autor, die gefälschten Acten des Chrysanthus ausschreibt.

Was endlich die Märtyrer der dritten Gruppe betrifft, so wird uns deren Geschichte so erzählt: „Ueber dem Grabe der Heiligen Chrysanthus und Daria wurde eine Krypta erbaut. Als nun eines Tages zahlreiche Gläubige dort das Gedächtniss der Märtyrer begingen, liess der Kaiser (Numerian) den Eingang zur unterirdischen Kapelle verschliessen, und letztere selbst mit Steinen und Sand überdecken, so dass sie eine völlig veränderte Gestalt erhielt, und die Volksmenge lebendig begraben wurde[1]). Sind diese Märtyrer geschichtliche Heiligen, so ist es klar, dass sie nicht unter Numerian, sondern zu einer andern Zeit, am wahrscheinlichsten unter Valerian, gelitten haben. Ich halte aber ihre historische Existenz für höchst zweifelhaft: denn sie ist nur durch die gefälschten Acten, zuerst allerdings durch Gregor von Tours, der sich aber ausdrücklich auf jenes apokryphe Machwerk beruft, und die hieraus schöpfenden Calendarien des 9. Jahrhunderts bezeugt. Und was das Bedenk-

---

[1]) Vgl. Greg. Tur. gl. mart. I, 38 (. . . . Et ob hoc etiam crypta super eos miro opere fabricata est, quae in arcuum modo transvoluta firmissima stabilitate subsistit. Denique cum ad ejus festa populorum frequentatio confluxisset, iniquissimus imperator erectum in illius cryptae introitu parietem conclusa multitudine jussit aedem arena ac lapidibus operiri factusque est desuper mons magnus, idque gestum certissime ipsius manifestant scripta certaminis), acta ex Metaphr. c. XVII, Romanum parvum s. 1. Dec. (ap. Soller., Mart. Us. Observ. ad 1. Dec. p. 714), M. Us. s. 1. Dec. p. 713.

lichste ist, Bischof Damasius ignorirt diese zahlreichen Blutzeugen unter solchen Umständen, dass dieses Schweigen einer directen Leugnung der tragischen Begebenheit nahezu gleichkommt. Freilich sagt der fränkische Bischof, Damasus hätte den Ort, wo die Gebeine sämmtlicher verschütteter Heiligen wieder aufgefunden wurden, durch sein Epitaph kenntlich gemacht. Aber in dieser Inschrift ist nur von Chrysanthus und Daria die Rede, und anderseits existirte gar kein Grund, so zahlreiche glorreiche Märtyrer gänzlich unerwähnt zu lassen, wenn sie wirklich geschichtliche Heiligen gewesen waren. Im Gegentheil, es lag sogar eine Art von moralischer Nothwendigkeit vor, jenes Massen-Martyrium mit ein paar Worten mit zu feiern: Dies wird klar, wenn man ein Zweifaches erwägt, einmal dass alle jene Blutzeugen so zu sagen an derselben Stelle genau dieselbe Todesstrafe erlitten haben sollen, und dann dass jenes Massen-Martyrium doch naturgemäss eine ungleich tragischere Begebenheit oder — im altchristlichen Sinne — ein ungleich glorreicheres Ereigniss war, als das Lebendigbegraben von bloss zwei Christen. Ich halte es freilich nicht für a priori unmöglich, dass nach Chrysanthus und Daria noch einzelne Gläubigen gleichfalls in den Katakomben dem Hungertode geweiht wurden. Dass so zahlreiche Christen damals verschüttet worden sein sollen, ist aber jedenfalls eine Uebertreibung der Legende; denn unter Valerian wurde ja staatlicherseits gegen die Cömeterien eingeschritten. Aber so lange De Rossi's Wunsch, jene Krypta lebendig begrabener Blutzeugen, jenes „kleine christliche Pompeji" möge dereinst, wie in den Tagen Gregor's von Tours, der Christenheit wieder zugänglich werden[1]), sich nicht realisirt, muss es bezüglich der

[1]) Vgl. Kraus, S. 92: .... „De Rossi hält an der Hoffnung fest, dass auch wohl den jetzt Lebenden einst noch einige Spuren dieser ehrwürdigen Reste nachgewiesen werden können, vielleicht Bruchstücke der erwähnten Inschrift, oder gar die Fensteröffnung, durch welche unsere Vorfahren einstmals eine so rührende Scene betrachteten" und das. Anm. 2: 'Cette espérance est fondée; j'oserai presque dire, elle sera remplie' sind De Rossi's Worte in 'Rome dans sa grandeur' II. 6. Charpentier, Nantes."

zahlreichen Genossen resp. Nachfolger des Chrysanthus im Martyrium mit einem „Non liquet" sein Bewenden haben.

4. Der Jesuit Brower (S. 190[b], § LXIV) bringt mit der Regierungszeit des Kaisers Carus und seiner beiden Söhne auch das angebliche Martyrium eines Trierischen Bischofs Navitus in Verbindung (Ipse [scil. Carus] cum Numeriano ac Carino FF. orbis Romani regionem obtinuit. Per eosdem quoque dies Navitus Trevirorum episcopus Christi religionem sanguine suo contestatus sempiternam sui memoriam ad VII. Julii diem in ecclesia recolendam transmisit). Aber dieser Navitus verdankt seine historische Existenz, wenigstens als Trierischer Oberhirt, nur den gefälschten Katalogen, deren Zweck es ist, die Lücke in der Geschichte des Bisthums zwischen der angeblich apostolischen Grundlegung und dem constantinischen Zeitalter durch eine stattliche Reihe von Bischofsnamen auszufüllen: Die älteren, irgendwie authentischen Kataloge, nämlich der von Bethmann-Hollweg aus dem Floridum des Lambertus excerpirte[1]), der Echternacher[2]), der Prümer und der St. Gisliner (Kloster St. Ghislain im Hennegau) Katalog[3]), kennen vor Agricius, dem ersten historisch erweislichen Trierischen Bischof, nur die drei mythischen Bischöfe, die vermeintlichen Petrusschüler, Eucharius, Valerius und Maternus. Die interpolirte Bischofsliste, die auch den Namen Navitus enthält, findet sich zuerst in dem von Hontheim (Hist. dipl. Trev.

[1]) Dieser Katalog schliesst mit Erzbischof Egbert (977—993), wird also dem Ende des 10. Jahrhunderts angehören (vgl. F. X. Kraus in seiner beachtenswerthen Abhandlung: „Die älteren Bischofskataloge von Trier" in den „Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande", Heft 38 [Bonn 1865] S. 33).

[2]) Diesen Katalog, der der ersten Hand nach aus der Zeit des Trierischen Erzbischofs Poppo (1016—1047) stammt, hat F. X. Kraus nach dem Codex Nr. 227 A, Fol. 260 r der Pariser Nationalbibliothek (ursprünglich Codex der Abtei Echternach) zuerst edirt (vgl. Kraus a. a. O. S. 33 f.).

[3]) Diese beiden Trierischen Bischofslisten sind etwa im 11. oder 12. Jahrhundert entstanden; Hontheim (Hist. I, Praef. S. XXIV. XXV, Prodrom. I, S. 78 f.) hat sie zuerst veröffentlicht.

III, p. 962) nach dem Cod. 497 (jetzt ein Cod. Usc. Vaticanus) der Königin Christina von Schweden veröffentlichten Katalog (vgl. Kraus, a. a. O. S. 34) und hiernach in den Gesten (ed. G. Waitz ap. Pertz SS. VIII [X], p. 184, c. 16, Nr. 31). Ueber die Entstehungszeit dieser historischen Fiction bemerkt Kraus (S. 34 f.) mit Recht: „Die älteren Kataloge, sowie die zwischen 1050—1070 entstandene Vita S. Agricii kennen die interpolirten Bischöfe noch nicht, die zu Anfang des 12. Jahrhunderts entstehenden Gesten bieten sie bereits, folglich haben wir allen Grund anzunehmen, dass man zu Ende des 11. oder Anfang des 12. Jahrhunderts zuerst versucht habe, die Lücken zwischen Maternus und Agricius auszufüllen, welche seit dem Aufkommen der Legende von der apostolischen Sendung des hl. Eucharius dort entstanden waren . . . “ Dass Navitus und die übrigen zwischen Maternus und Agricius eingeschobenen Oberhirten zur Geschichte des Trierischen Bisthums in gar keinem Zusammenhang stehen, ist nach dem Gesagten unzweifelhaft. Aber mit gutem Grunde will Kraus (S. 35 ff. und zumal 38) in allen diesen 22 Bischofsnamen „keine blosse Erfindung der Mönche von St. Matthias“ erblicken. Einige dieser Namen finden sich auch in den Diptychen der benachbarten Kirchen von Toul (Auspicius und Felix), Metz (Felix, Clemens, Auctor) und Tongern (Navitus, Marcellus, Metropolus, Severinus, Florentius, Martinus, Maximinus und Valentinus, cf. Gest. epp. Traiect. c. 15 [redigirt zu Ende des 10. Jahrhunderts] ed. Heriger bei Kraus a. a. O. S. 35). Man darf also Kraus zustimmen, wenn er (S. 38) folgende Vermuthung aufstellt: „In den Diptychen der Trierischen Kirche mögen diese Namen eingeschrieben gewesen sein, es waren entweder die Namen von Bischöfen benachbarter, mit der Trierischen Kirche in naher Beziehung stehender Kirchen, wie Metz, Toul, Tongern oder Namen von Missions- oder Regionarbischöfen [1]), welche

[1]) Die beiden weiteren Vermuthungen, denen Kraus (a. a. O.) gleichfalls Raum gibt, scheinen minder wahrscheinlich; es stehen ihnen nicht die erforderlichen bestimmten Beweise zur Seite.

ohne festen Sitz in den Landen zwischen Rhein, Maas und Mosel das Evangelium predigten, oder endlich ...... die Namen von Chor- oder Landbischöfen" .... Zweitens, dürfte aber auch Navitus wirklich als Trierischer Bischof gelten, so ist doch jedenfalls die Chronologie Brower's, der sein angebliches Martyrium gerade auf die Zeit Numerian's überträgt, mehr als willkürlich. Denn die Gesten (a. a. O.) bieten weder für Navitus noch überhaupt für die interpolirten Bischofsnamen bestimmte Zeitangaben resp. Detailnachrichten, begnügen sich vielmehr mit folgender generellen Notiz, die sich auf sämmtliche apokryphen Oberhirten bezieht: ... qui omnes diversis temporibus .... inlustres .. confessione, quin et martirio existentes regna etiam tirannorum vicerunt. Brower steht denn auch mit seiner Annahme selbst innerhalb des curialistischen Lagers ganz isolirt: Navitus wird von Baronius sowohl in den Ann. eccl., als im M. R. gar vollständig übergangen, auch von Tillemont nicht namentlich erwähnt, der übrigens (Mém. IV[3], p. 1084) schon ziemlich gut über die interpolirte Trierische Bischofsliste urtheilt: „On met encore 22 Evêques à Treves entre S. Materne et Agrece .... Mais on ne voit point que cela soit appuié d'aucun monument authentique. Que si plusieurs sont honorés comme des Saints, ils peuvent être Saints, sans être Evêques ou Evêques de Treves." Auch der Jesuit Sollier (Acta SS. Boll. s. 7. Julii [Julii T. II, 1747] p. 464) äussert sich über unsern Heiligen weit vorsichtiger, als sein Ordensbruder, wenn er es auch, um der Kritik nicht allzu starke Concessionen zu machen, an den seiner Schule so geläufigen harmonistischen Deuteleien nicht fehlen lässt: Er hält bloss im Allgemeinen an der Existenz und (aber ohne ausreichenden Grund!) am Martyrium des Navitus fest und meint, dieser bischöfliche Blutzeuge hätte „forte sec. III" entweder zu Trier (dort aber sicher nicht!) oder zu Tongern gelitten. Von dem apokryphen Charakter der erweiterten Trierischen Bischofsliste hat er wenigstens schon eine Ahnung: „Videtur porro obscura admodum primis seculis usque ad Agricium vel parva omnino in ecclesiasticis diptychis

mentio episcoporum Trevirensium, quo successio legitima comprobetur.“ Jedenfalls, und das ist für uns hier die Hauptsache, besitzt Sollier nicht Dreistigkeit genug, der Chronologie seines Ordensgenossen zuzustimmen [1]).

5. Der Glaubenskampf des gefeierten Oberhirten Babylas von Antiochien ist von der spätern kirchlichen Tradition so übertrieben dargestellt, ja mit so vielen Ungeschichtlichkeiten verbrämt worden, dass der nüchterne Forscher einigermassen in Verlegenheit ist, wo er mit seiner Kritik einsetzen soll. Der einfachste und zweckmässigste Weg, den historischen Kern aus dem üppigen Gestrüpp von Dichtung und Sage herauszufinden, wird da wohl die sogenannte genetische Entwicklung sein: Vom authentischen Quellenmateriale ausgehend, will ich Schritt vor Schritt darlegen, wie sich die Legende, aber auch bewusste Erfindung allmälig des Stoffes bemächtigt hat. Es ist da zuerst zu betonen, dass Babylas dem entscheidenden Zeugnisse des Eusebius zufolge nicht etwa als Märtyrer, sondern als Bekenner während der decianischen Verfolgung um 250 u. Z. im Kerker gestorben ist (vgl. Eus. h. e. VI. 39: .... *ἐν Ἀντιοχείᾳ τοῦ Βαβύλα μετὰ τὴν ὁμολογίαν ἐν δεσμωτηρίῳ μεταλλάξαντος, Φάβιος τῆς αὐτόθι προΐσταται ἐκκλησίας*). Dies ist der geschichtliche Thatbestand, aber schon seit der Mitte des 4. Jahrhunderts zeigen sich die ersten Ansätze der getrübten Tradition: Der Bischof Leontius von Antiochien [2]) (ap. chron. pasch. vol. I, S. 503 f.) verwandelt den Babylas bereits in einen decianischen Märtyrer und schiebt dem Imperator für diesen Gewaltact folgendes alberne Motiv unter: *οὗτος Δέκιος ἀνεῖλε τὸν ἅγιον Βαβυλᾶν, οὐχ ὡς χριστιανὸν μόνον, ἀλλ᾽ ὅτι καὶ ἐτόλμησεν ἐπισχεῖν τοῦ βασιλέως Φιλίππου τὴν γυναῖκα καὶ αὐτὸν Φίλιππον χριστιανοὺς ὄντας* (sic!) *εἰσελθεῖν*

---

[1]) Vgl. auch Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands I, S. 180 f., G. Waitz, a. a. O. S. 148, Note 31 und meine Abhandlung: „Das Christenthum unter Septimius Severus“, a. a. O. S. 321.

[2]) Derselbe trat unter Constantius II. zum Arianismus über (s. die Quellenbelege in den Actis Sanct. Boll. s. 24. Jan. p. 569, § 3).

εἰς τὴν ἐκκλησίαν, παρανομήσαντος τοῦ Φιλίππου κτλ. Allerdings spricht auch Eusebius (H. e. VI, 34) von einem Zusammentreffen des Kaisers Philippus mit einem christlichen Bischof in einer Kirche, erzählt, wie letzterer Ersterem den Zutritt zum Gottesdienst verwehrt resp. von Uebernahme einer Busse abhängig gemacht habe u. s. w., bezeichnet aber die ganze Geschichte durch ein bedeutsames „κατέχει λόγος" ausdrücklich als Sage. Zu Ende des 4. Jahrhunderts weiss auch Johannes Chrysostomus (Homilia de s. martyre Babyla bei Surius T. I, s. 24. Jan. p. 399—410) schon von einer Enthauptung des Heiligen (*σφαγὴν ἐδέξατο*, vgl. c. XVIII, p. 404) zu berichten. Auch gibt er dem Bischof als Leidensgefährten drei Knaben (Brüder) bei, die von Babylas Religionsunterricht erhalten hatten [1]) und die dann natürlich bei der noch späteren Tradition, die wir alsbald näher kennen lernen, in den Acten, den abendländischen Martyrologien des 7., 8. und 9. Jahrhunderts, endlich in den Menologien der Griechen als stereotype Begleiter des antiochenischen „Märtyrers" erscheinen [2]). Da aber Eusebius über diese jugendlichen Blutzeugen schweigt, und da sie uns zuerst in einer trüben Quelle für die Geschichte des Babylas begegnen, so hat die Kritik jene drei Knaben unter die ungeschichtlichen Heiligen zu verweisen. Seit dem fünften Jahrhundert kommt denn auch die grundfalsche Tradition

---

[1]) Zwar nicht in der soeben erwähnten Homilie, wohl aber in der „Homilia XL de Juventino et Maximo martyribus Antiochenis (Märtyrer aus der Zeit Julian's des Apostaten!) c. I, § 1 in den Actis Sanct. Boll. Januarii T. II, s. 25. Jan. p. 619: „Heri beatus Babylas cum tribus pueris nos hic congregabat, hodie vero par sanctorum militum in acie exercitum Christi ostendit. Heri quadriga martyrum, hodie biga se ostendit. Impar eorum est aetas, sed par fides, varia certamina, sed eadem fortitudo" etc.

[2]) Natürlich wissen die Späteren über die jungen Gefährten des Babylas weit mehr zu berichten, als der Bischof von Byzanz. So kennen z. B. die alsbald näher zu besprechenden Acten und hiernach Florus (s. 24. Jan. p. IX) ganz genau das Alter der drei Knaben Urbanus, Parilidanus und Epolonius: Der älteste zählt 12 Jahre, der mittlere 9, und der jüngste ist 7 Jahre alt.

auf, der Kaiser Numerianus hätte, erbittert über die Weigerung des Babylas, ihm den Zutritt zum christlichen Gottesdienst zu gestatten, den Bischof als unbeugsamen Jünger Christi zum Tode verurtheilt. Philostorgius (kurz vor Mitte des 5. Jahrhunderts) schwankt noch: er weiss nicht recht, ob dieses Martyrium dem Decius oder dem Numerian zu vindiciren sei (Hist. eccl. ex Photii excerptis. l. VII. c. 8 ed. Henr. Valesius eccl. hist. Script. T. III. [Moguntiae 1679] p. 505 f. . . . . *Νουμεριανῷ δὲ τῷ Ῥωμαίων βασιλεῖ ἤ, ὡς ἔνιοι Δεκίῳ φασὶ . . . .*)[1]. Dagegen wird in der kirchlichen Literatur seit dem 7. Jahrhundert das angebliche Martyrium des Babylas und seiner drei mythischen Gefährten fast stereotyp auf Numerian datirt[2]), so nachweislich zuerst in der Osterchronik (p. 510), aber freilich an einer äusserst verworrenen Stelle, deren Inhalt, wie bereits oben (vgl. diese Zeitschr. a. a. O. S. 48—52) nachgewiesen wurde, mit dem allgemeinen Charakter jener trüben Quelle vollständig im Einklang steht, so ferner in den dreifachen Acten des Babylas (bei Bollandus a. a. O. S. 571—578)[3]), sowie in den beiden

---

[1]) Suidas (Lexicon s. v. *Βαβυλᾶς*, ed. Imm. Bekker [Berolini 1854] p. 209 b) hat diese Stelle, sowie überhaupt den ganzen Bericht des Philostorgius über das letzte Schicksal des antiochenischen Bischofs fast wörtlich in seine Compilation herübergenommen.

[2]) Ausnahmsweise wird im Mart. Usuardi (s. 24. Jan. p. 55) der Glaubenskampf des Babylas richtig mit der decianischen Verfolgung in Verbindung gebracht. Im Mart. Notkeri (s. 24. Jan., ed. Canis.-Jac. Basn. Thes. T. II, pars III, p. 96) fehlt in Folge einer Lücke des St. Gallener Codex gerade der Name des betreffenden Kaisers. Da aber der übrige Text an dieser Stelle mit dem entsprechenden des Usuardus vollständig übereinstimmt, und da Notker später als Usuardus sein Calendarium redigirt hat (erst in den letzten Jahren des 9. Jahrhunderts), so darf man mit Baronius „sub Decio" suppliren.

[3]) Zwar ist nur eine Recension dieser Vita unzweifelhaft der Feder des Metaphrastes entflossen, sie sind aber alle drei nach Form und Inhalt der Fabrik des berüchtigten Fabulators vollkommen würdig: Ruinart hat ihnen die Aufnahme in seine Sammlung versagt, und schärfer lässt sich das elende Machwerk nicht verurtheilen, als dies von Seiten des frommen Tillemont selber (Mém. III 2,

occidentalischen Martyrologien des Florus (a. a. O.) und Rhabanus (s. 24. Jan., ed. Canis.-Jac. Basn. Thes. T. II, pars II, p. 318), so endlich im Menologium Basilii II. imp. (s. 4. Sept. p. 248) und Sirleti (s. e. d. p. 464)[1]. Die Osterchronik, der die entscheidende Stelle (Eus. h. e. VI, 39) nicht entgangen war, hat sogar zwei antiochenische Heilige Namens Babylas in die Geschichte einzuführen versucht, den bekannten decianischen „Blutzeugen" (in Wirklichkeit bloss Bekenner!) und ein gleichnamiges Opfer der apokryphen Numerian-Verfolgung (S. 503 f. 510). Allein abgesehen von andern naheliegenden Gründen wird die eine wie die andere Annahme durch den authentischen eusebianischen Katalog der antiochenischen Bischöfe ausgeschlossen. Eusebius kennt nur jenen Babylas, den er einen Bekenner (nicht Märtyrer) des Decius-Sturmes nennt, einen zweiten antiochenischen Babylas aus der Zeit Numerian's sucht man bei ihm vergebens. Von Decius bis auf seine eigene Zeit und die Tage Diocletian's haben dem bischöflichen Geschichtschreiber zufolge dem Bisthum vorgestanden: Zur Zeit des Decius Babylas, dann Fabius, Demetrianus, Paul von Samosata, Domnus, Timäus und Cyrillus (vgl. Eus. h. e. VI. 29. 39. VII, 13. 14. 27. 30. 32).

S. 459 f. bereits geschehen ist: „Bollandus nous a donné les actes de S. Babylas en trois manières, dont la première comme la plus simple est sans doute la meilleure, ou plutôt la moins mauvaise. Mais avec tout cela elle est telle, que ce seroit perdre son temps que de s'y vouloir arrester."

[1]) Das Menologium Sirleti (a. a. O.) will wissen, Numerian hätte den ihm vergeiselten Sohn des Perserkönigs ermordet, und wegen dieses Frevels sei ihm von Babylas der Eintritt in die christliche Kirche gewehrt worden. Wirre Fabeln, die nicht einmal dem kläglichen Menologium Basilii II. imp. (l. c.: Babilas . . . Numerianum . . . prohibuit, quod idololatra esset), geschweige denn der authentisch bezeugten Geschichte bekannt sind! Uebrigens hat schon Chrysostomus (Hom. de Babyla c. II—IV, p. 399 f.) die Fabel von einem Knaben eines auswärtigen Fürsten, der vom römischen Kaiser — den Namen des letzteren erfahren wir nicht — treulos ermordet wird.

Schliesslich noch eine gedrängte Auseinandersetzung mit der bezüglichen neueren Literatur. Es verdient alle Anerkennung, dass schon curialistische Geschichtschreiber wie Baronius (Ann. T. II, p. 356 ad a. Chr. 253, §§ CXXVI. CXXVII; M. R. s. 24. Jan. p. 72., Annot. b p. 73. 74) und Tillemont (Mém. III[2], S. 292. 459. 462—465) den geschichtlichen Thatbestand in wichtigen Punkten klar erfasst haben: Mit Fug verwerfen sie die Annahme zweier antiochenischer Babylas und betonen nicht minder zutreffend, dass der einzige geschichtliche Babylas nicht unter Numerian, sondern unter Decius als Bekenner (nicht als Märtyrer) seine Laufbahn beschlossen hat. Insofern sind aber beide Forscher entschieden inconsequent, als sie an dem gleichzeitigen Martyrium von drei Knaben festhalten. Ungleich schwächer sind die betreffenden Ergebnisse der Jesuiten Bollandus (a. a. O. S. 570 f., §§ 6—14) und Sollier: Ersterer lässt sogar die Fundamentalfragen, die sogar ein Baronius schon glücklich gelöst hatte, aus unkritischer Zaghaftigkeit unentschieden; ihm gilt also z. B. die Frage, ob es zwei Babylas oder nur einen gegeben hat, noch immer als geschichtliches Problem. Aehnlich auch Sollier (M. Us. s. 24. Jan. p. 56, Observ.), nur dass er sich über die beiden Babylas gar in einer Weise äussert, als glaube er ernstlich an die historische Existenz zweier Bischöfe dieses Namens (. . . In distinguendis [sic!] Babylis atque in Antiocheno hoc nostro exornando egregiam operam posuit Bollandus . . .)[1]). Besser urtheilt der unbefangene Kritiker S. Basnage (Ann. pol.-eccl. T. II, p. 324, §§ II. III) über diese Dinge: Aus Eus. h. e. VI, 39 schliesst er mit Recht auf ein blosses Bekenntniss des Babylas und macht demgemäss die durchaus zutreffende Beobachtung, dass der Bericht des Chrysostomus übertreibt.

[1]) Nicht ganz correct ist auch die Auffassung von G. E. Petri (Artikel „Babylas“ in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Theil VII [Leipzig 1821], S. 20): Da er die entscheidende Stelle Eus. VI, 39 viel zu wenig berücksichtigt, dagegen umgekehrt die Berichte des Chrysostomus überschätzt, so spricht er irrthümlich von einem „Märtyrertod“ des antiochenischen Heiligen.

Anhang: Das Christenthum unter Carus.

Wie Baronius ohne ausreichenden Grund in Numerian einen grimmen Christenfeind wittert, so will er umgekehrt in Carus, dem Vater des fälschlich der Intoleranz bezichtigten Fürsten, einen hervorragend eifrigen und warmen Gönner der Anhänger Jesu erblicken. Aber auch diese Annahme ist völlig unberechtigt, wie sich aus folgender Deduction ergeben wird. Der Kardinal macht für seine Zwecke Lib. I, Tit. 2 de sacrosanctis ecclesiis, Lex 8 im Codex Justinianeus (bei S. Basnage II, S. 444, § IV) geltend, wo es heisst: „Imperator Carus Praef. Praet. Sacrosancta Thessalonicensis civitatis ecclesia aperte sciat, propriae tantummodo capitationis modum beneficio numinis nostri sublevandum. Nec extraneorum gravamine tributorum rempublicam ecclesiastici nominis abusione laedendam. Data VI. Idus Octobr. C. T. Victore V. C. Coss.“ Aber schon Gothofredus (ed. Cod. Theod. bei Basnage a. a. O.), Pagi (Critica I, p. 303, § XII. 305, § IX) und S. Basnage (a. a. O.) haben richtig erkannt, dass es sich in Wahrheit hier um ein Gesetz des christlichen Kaisers Theodosius II. handelt. Denn erstens wird der heidnische Imperator schwerlich auf eine erst seit etwa 22 Jahren als religio licita anerkannte Secte den Terminus „sacrosancta ecclesia“ oder gar die specifisch christliche Bezeichnung „ecclesiasticum nomen“ angewandt haben. Zweitens, genau dasselbe Gesetz findet sich im Codex Theodosianus (Lib. XI, Tit. 1, Lex 33 de annona et tributis bei Basnage, a. a. O.) und wird dort dem Kaiser Theodosius II. vindicirt. Drittens, das Datum stimmt in beiden Recensionen jenes Rescriptes überein: Victore V. C. Coss. = Victore (et) Castino Coss. = 424 u. Z. Es ist also klar, dass im Cod. Just. nur ein Redactionsversehen vorliegt, und dass nicht Carus, sondern Theodosius II. (im Jahre 424) der Christengemeinde von Thessalonich einen Steuernachlass bewilligt hat.

Die Argumentation des Baronius beruht also auf Missverständniss und Irrthum. Aber gleichwohl ist es richtig, dass

die Lage der Christenheit unter Carus eine eminent günstige war. Ja es hat sogar gar keine Märtyrer damals gegeben. Hierfür spricht erstens der auch von Baronius (a. a. O.) und Tillemont (Mém. III[2], S. 465) betonte Umstand, dass selbst die spätere kirchliche Tradition von Blutzeugen aus der Zeit jenes Kaisers nichts zu berichten weiss. Von besonderer Bedeutung ist in dieser Hinsicht folgende scharfsinnige Beobachtung des Kritikers S. Basnage (a. a. O.): „Ex interpolato tamen legis hujus titulo aperte liquet, nullos sub ea tempora martyres fuisse immolatos.“ So verhält sich die Sache in der That: Wenn noch im Zeitalter Justinian's eine redactionelle Verwechslung des Carus mit dem frommen Sohne des Arcadius möglich war, so ist es unzweifelhaft, dass der Vater Numerian's noch im 6. Jahrhundert keineswegs als Christenverfolger galt. Wichtiger ist der zweite Grund: Die Regierung des Carus fällt in die Zeit, in der das Christenthum vom Staate als religio licita respectirt wurde, und Carus hat die Kirche im Genusse dieser in den Tagen des Gallienus erworbenen Privilegien belassen (vgl. Eus. h. e. VII, 13. 22. 23. 30. VIII. 1. 4). Demgemäss ist es nur eine gänzliche Verkennung resp. Verwechslung der vordiocletianischen Friedensära mit früheren Friedensepochen der Kirche, wo deren Verhältniss zum Staat trotz des Wohlwollens der betreffenden Imperatoren ein precäres blieb, wenn Baronius (a. a. O. S. 524) meint, auch unter Carus hätten, natürlich wider Willen und ohne Vorwissen des christenfreundlichen Fürsten, vereinzelte Martyrien stattfinden können.

VIII.

Jakobus der Gerechte und seine Namensbrüder

von

Prof. Dr. **H. Holtzmann.**

In seinem Buche „Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche" (1879) hat Professor Friedrich, mehrfach in der Nachfolge, theils von Uhlhorn (die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus, S. 424 f.), theils von Ritschl (Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 1857, S. 415 f.) zu zeigen versucht, dass in der Auffassung der alten Kirche von Anfang an ein Primat allerdings bestanden hat, dass aber nicht Petrus und seine römischen, sondern Jakobus und seine jerusalemischen Nachfolger die Träger desselben gewesen sind (S. 18 f. 25. 204); zuerst habe sich derselbe in der Familie Jesu vererbt (S. 30. 42); dann sei er an dem Bischofssitze in Jerusalem haften geblieben, bis die Katastrophe von 135 für Rom eine günstige Gelegenheit geboten habe, seine Ansprüche, Metropole der Christenheit zu sein, mit Erfolg geltend zu machen (S. 45. 54 f. 204).

Ich habe gleichzeitig an einem anderen Orte Gelegenheit gefunden, die Verfassungsverhältnisse der Kirche im nachapostolischen Zeitalter zu besprechen, und dabei nicht versäumt, das relative Recht der obigen Anschauung anzuerkennen [1]). „Dass die Wurzeln des Episkopats in der jüdischchristlichen Gemeinde bis in den Anfang derselben hinaufreichen", hat schon Ritschl (S. 418) ausgesprochen und hinreichend begründet. Dieser Episkopat des Jakobus soll nun aber unserem Verfasser zufolge keineswegs auf Jerusalem beschränkt gewesen sein, sondern sich über die

[1]) Vgl. die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt, 1880, S. 190 f. 193. 226.

ganze Kirche erstreckt haben; jene Auffassung beruhe auf einem Missverständnisse des alexandrinischen Clemens, diese dagegen entspreche der wirklichen Aussage des Hegesipp (S. 16. 19 f. 37 f. 72).

Nun heisst Jakobus allerdings bei Clemens, Eusebius, Hieronymus Bischof von Jerusalem (S. 19). Mindestens gehört er daher zu jenen durch ihre Persönlichkeit hervorragenden Aeltesten der christlichen Urzeit, welche sich nach Hase's treffendem Urtheil (Kirchengeschichte, 10. Aufl., S. 116) dem Andenken der späteren Kirche wie von selbst als Bischöfe darstellten. Dass er schon dem Hegesipp geradezu als Bischof erschien, ist zuzugeben (S. 8 f.), und zwar als Bischof der Gesammtkirche um so mehr, als ja nach ihm selbst jene Enkel des Judas bei Hegesipp „die Kirchen" (Euseb. KG. III, 20, 6), ja „die ganze Kirche" (ebend. 32, 6) leiten. Nach § 5 (S. 31 f.) soll derselbe Jakobus auch in der heiligen Schrift als Primas der Kirche erscheinen. Hieran knüpfen wir an, wenn wir im Folgenden vornehmlich die Persönlichkeit des Jakobus selbst gegen die gleichnamigen Grössen, die im Neuen Testament vorkommen, abzugrenzen suchen werden.

Mit Recht legt Friedrich ein Gewicht darauf, dass Gal. 2, 9 Jakobus noch vor Petrus und Johannes unter den *στῦλοι* der Mutterkirche genannt wird (S. 32 f.). Auch Gal. 2, 12 sind es Abgesandte dieses Jakobus, vor welchen Petrus in Antiochia sein besseres Ich verleugnet. Zu Anfang der fünfziger Jahre (52) ist somit jedenfalls dieser Jakobus die erste Autorität der Gemeinde in Jerusalem. Nur fehlt jede Nachricht, dass Paulus etwa in ihm einen von den Aposteln eingesetzten Primas gesehen, geschweige denn anerkannt hätte. Wer ist nun dieser Jakobus? Fast ein Menschenalter später wird der etwa 62 (vgl. Wieseler: Real-Encyklopädie, XXI, S. 554 f. Jahrbücher für deutsche Theol. 1878, S. 103) erfolgte Tod eines Mannes mit Namen Jakobus bei Josephus (Ant. XX, 9, 1) der Erwähnung werth geachtet. Bald nachdem Paulus nach Rom abgeführt worden war, starb der Procurator Festus; sein Nachfolger Albinus war noch in Aegypten. Die herrenlose

Zwischenzeit benutzte der Hohepriester Ananus dazu, den alten Hass der Sadducäer gegen die Nazarener zu befriedigen, indem er den Jakobus und einige Andere als Frevler am Gesetz verurtheilen und steinigen liess. Aber gerade die milde Denkenden und streng Gesetzlichen unter den Juden (*ὅσοι ἐδόκουν ἐπιεικέστατοι καὶ τὰ περὶ τοὺς νόμους ἀκριβεῖς*), also doch wohl nach Josephus selbst (Ant. XIII, 10, 6. XVII, 2, 4) die Pharisäer, sollen über diese sadducäische Unthat erbittert gewesen sein. Sie bestimmten sofort den Albinus, gegen Ananus einzuschreiten.

Offenbar ist dieser Jakobus des Josephus mit jenem Jakobus des Paulus identisch: es ergibt sich aus beiden Berichten das einheitliche Bild eines gesetzestreuen, sogar von der Achtung und Sympathie der pharisäischen Volkspartei begleiteten Mannes.

In schon etwas gebrochenen Lichtern tritt uns dieselbe Gestalt in der Apostelgeschichte entgegen. Die Einheit der Person nämlich steht auch hier fest vermöge der Stelle Apg. 21, 18. Denn etwa sieben Jahre nach dem Apostelconvent und drei Jahre vor dem Tode des jerusalemischen Gemeindehauptes findet Paulus bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem einen Jakobus und bei ihm die Aeltesten der Gemeinde. Und zwar wird an dieser Stelle der Apostelgeschichte neben ihm keine andere einheimische Grösse auch nur genannt, während Jakobus in dem, Gal. 2, 1—10 entsprechenden, fünfzehnten Kapitel doch wenigstens noch den Petrus neben sich hat, der Sache nach aber freilich bereits als Präsident des Conciles erscheint, welcher nach Beendigung der Debatte zusammenfassend und ausgleichend das Wort nimmt (15, 13) und einen Vorschlag macht, der sofort angenommen wird (vgl. die richtige Betonung des *ἐγὼ κρίνω* 15, 19. S. 34 f.), wie er denn als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde auch schon 12, 17 auftritt (S. 31 f.).

Während der Jakobus der Apostelgeschichte dem Paulus überall freundlicher entgegenkommt, als sich mit der historischen Wirklichkeit vertragen dürfte, ist sein Bild nach der geradezu entgegengesetzten Seite von der Tradition des späteren Ebjonitismus weiter geführt worden. Dieselbe ist uns aufbehalten durch

Hegesippus, der etwa 176 im fünften Buch der *ὑπομνήματα* folgende Schilderung von Jakobus entwirft (bei Eusebius KG. II, 23, 5—7): „Dieser war schon von Mutterleib heilig. Er trank weder Wein noch sonst ein geistiges Getränke, noch ass er etwas aus dem Thierreich. Kein Schermesser kam je auf seinen Kopf; er salbte sich weder mit Oel, noch betrat er eine Badestube. Ihm allein war es verstattet, in das Heilige einzugehen. Denn er trug kein wollenes, sondern ein leinenes Gewand. Er ging allein in den Tempel, wo man ihn auf den Knieen liegend und Gott um Vergebung flehend finden konnte. Weil er immer auf den Knieen lag und so zu Gott betete für das Volk um Vergebung, wurden seine Kniee dickhäutig wie die eines Kamels. Wegen seiner ausserordentlichen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte genannt und Oblias." [1]).

Hiernach wäre Jakobus ein jüdischer Nasiräer, ein ebjonitischer Ascet, ein essäischer Judenchrist, zugleich aber auch eine Art Priester gewesen, was mit dem älteren Bilde, wonach er vielmehr pharisäischer Christ war, nicht stimmt. Es scheint daher die theosophisch-ascetische Fraction des Judenchristenthums sein Gedächtniss und Ansehen annectirt, sein Bild nach Act. 21, 18. 23 f. ausgemalt zu haben. In derselben Richtung war jedenfalls die pseudoclementinische Literatur thätig. Auch wiederholen nicht blos noch Hieronymus und Epiphanius die Schilderung des Hegesipp, sondern Augustin (adv. Faust. 22, 3) fügt die ergänzende Bemerkung bei: Iacobus frater domini seminibus et oleribus usus est, non carne nec vino. Hier ist das essäische Colorit unverkennbar, wie auch die priesterlichen Züge auf die

---

[1]) Als Nachtrag zu dem, was über die Deutung der *περιοχὴ τοῦ λαοῦ* (KG. II, 23, 7) Hilgenfeld (Jahrg. 1876, S. 208 fg.) mittheilt, stehe hier noch Folgendes: Nösgen will den Namen auf אוֹב לָעָם „Schlauch für das Volk" im Sinne von „Büsser für das Volk" zurückführen (Zeitschr. f. Kircheng. II, S. 225). Hitzig (Die 12 kleinen Propheten, 3. Aufl., S. 375) liest חֹבְלִי־יָהּ, was er mit *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*, Hausrath (NTliche Zeitgeschichte, 2. Aufl., II, S. 357 fg.) mit „meine Fessel Jahveh" übersetzt. Allerdings scheint Sach. 11, 7. 10. 14 zu Grunde zu liegen, worauf bei Hegesipp die Bemerkung *ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ* zu beziehen ist.

Prätensionen des Essäerthums gegenüber dem levitischen Priesterthum zurücklangen. Dass übrigens ein Nicht-Priester das Heiligthum oder gar das Allerheiligste habe betreten dürfen, ist durchaus unglaublich, und steht die betreffende Notiz auf Einer Linie mit der bekannten Erzählung des Polykrates, Johannes habe das hohepriesterliche Goldblech getragen (Euseb. KG. V, 24, 3) was bei Epiphanius (Haer. 29, 4. 78, 14) auch von Jakobus gilt. Ist dessen persönliches Bild bei Hegesippus entstellt, so gilt dasselbe auch von dem ausführlichen Berichte, welchen dieser Schriftsteller bei Eusebius (KG. II, 23, 9—18) bezüglich seines Martyriums erstattet. Jakobus wird an einem Passahtage von den Priestern aufgefordert, vor dem Volke im Tempel gegen die Messianität Jesu zu zeugen; statt dessen bekennt er dieselbe von der Zinne des Tempels aus mit lauter Stimme. Dafür wird er herabgestürzt, auf den Knieen liegend gesteinigt und, während ein Rechabiter um sein Leben bittet, von einem Walker mit dem Holze vollends erschlagen. Wieseler benutzt diese Differenz, um die Nachricht Hegesipps auf den Apostel und Alphäussohn, diejenige des Josephus auf den Bruder des Herrn zu beziehen (Commentar über den Brief an die Galater, S. 83. Jahrb. f. deutsche Theol. 1878, S. 105 f.). Aber die ursprüngliche Steinigung blickt auch bei Hegesipp aus dem Rufe der Juden *λιθάσωμεν Ἰάκωβον* und der Notiz *ἤρξαντο λιθάζειν αὐτόν* (KG. II, 23, 16) hindurch, und die Cumulation der Todesarten stellt nur das Seitenstück und Gegenbild zu den verschiedenen Modificationen dar, in welchen sich die alte Christenheit das Geschick des Judas ausmalte (vgl. überdies Hausrath: NTliche Zeitgeschichte, 2. Aufl. III, S. 371 f.). Epiphanius (Haer. 30, 16) kennt sogar Apokryphen, welche das Ende des Jakobus noch ferner verherrlichten (*ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*), so dass Wieseler's Combinationen noch ein weiterer Tummelplatz offen steht.

Auch von der Zeit dieses Todes hat Hegesipp bei Eusebius (KG. IV, 22) keine sichere Anschauung mehr, da er unmittelbar darauf die Zerstörung Jerusalems einteten lässt (vgl. Blom: De Brief van Jacobus, 1869, S. 4 f.). Aber auch darin berührt

er sich eben nur wieder mit den Clementinen. Diese beginnen bekanntlich mit dem Brief des Petrus an Jakobus als dem „Bischof der heiligen Kirche“ und lassen in dem, diesen noch überbietenden (vgl. Friedrich, S. 53), Brief des Clemens an Jakobus den Tod des Petrus an „den Bischof der Bischöfe, den Verwalter der heiligen Hebräerkirche in Jerusalem“, berichtet werden, so dass Jakobus mithin unmöglich schon 62 gestorben sein könnte (vgl. Hilgenfeld: Jahrg. 1873, S. 3f., Einleitung, S. 522). Wenn somit bei Hegesipp Jakobus als Bischof der ganzen Kirche erscheint (Friedrich, S. 19f.), so entspricht dem deutlichst die Stellung desselben in den Recognitionen, wo er als Bischof von Jerusalem zugleich über den Aposteln steht (I, 43f. 66. 70f.) und Erzbischof heisst (I, 73), so dass auch alle Lehrer des Christenthums unter den Heiden von ihm ihre Beglaubigung und Autorität beziehen (IV, 35. Hom. XI, 35). Wenn eine ähnliche Vorstellung schliesslich auch noch dem alexandrinischen Clemens zur Verfügung steht, der bei Eusebius (KG. II, 1, 3) die drei Säulenapostel sich freiwillig dem Bischof von Jerusalem unterordnen lässt, so dürfte der Beweis vollends erbracht sein, dass diese zwischen Localbisthum und Universalbisthum schwankende Vorstellung zu dem charakterischen Eigenthum der ebjonitischen Jakobussage zu schlagen ist. Ueber diesen Punkt ist daher Friedrich (S. 57) zu rasch hinweggeschritten.

Aber auch die von ihm aufgeworfene Frage, „wer dieser Jakobus der Gerechte war“ (S. 8), verlangt eine genauere Untersuchung. Zunächst scheint es geboten, das von der judenchristlichen Literatur gefeierte Haupt der urchristlichen Kirche in dem *ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ* des Josephus zu suchen. Diese Stelle lässt nun Friedrich ganz bei Seite. Allerdings scheinen christliche Hände im Spiele gewesen zu sein, wo immer der Name Jesu bei Josephus vorkommt.

Es haben daher nach dem Vorgange von Lardner, Gieseler, Clericus, und Credner (Einl., S. 581) und Schürer (Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 289) eine Interpolation auch hier der in Betracht kommenden Stelle befür-

wortet oder wenigstens für möglich erachtet. Aber die ganze Notiz über Jakobus lässt sich schwerlich entfernen, weil sonst nur die nackte Nachricht übrig bliebe: *καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ (τὸ συνέδριον) τινας ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος παρέδωκε λευθησομένους*. Gegen Hitzig (Geschichte des Volkes Israel, S. 593) und Wittichen (Leben Jesu, S. 5 f.), welche so lesen, hat sich neuerdings auch Wieseler (Jahrb., S. 99 f.) erklärt. Wenn dagegen Jakobus auch in einer, nur bei Eusebius (KG. II, 23, 10) und Origenes (C. Cels. I, 47. II, 13) erhaltenen, Stelle als Bruder Jesu aufgeführt wird, dessen Mord sich an den Juden schwer gerächt habe, so findet darin Keim doch wohl nicht mit Unrecht „die sichtlichste christliche Herrichtung der Geschichte" (Geschichte Jesu, I, S. 12).

Friedrich hält sich von vornherein an den gesicherteren Boden des Hegesippus (S. 7 f.), wo Jakobus nicht blos „zur Unterscheidung vou vielen anderen Männern gleiches Namens von den Zeiten des Herrn bis auf uns der Gerechte genannt" (bei Euseb. KG. II, 23, 4 *ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος . . . ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο*), sondern auch als *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* von den Aposteln unterschieden wird, mit welchen gemeinsam (*μετὰ τῶν ἀποστόλων*) er die Leitung der Gemeinde übernommen habe (*διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν*), so dass Wieseler, um seine oben angedeutete Caprice aufrecht zu erhalten, zu einer Verwechselung seine Zuflucht nehmen muss (S. 108).

Nun erscheint ein so benannter Bruder des Herrn in der That in demselben Galaterbriefe, aus welchem wir die Stellung des Jakobus, wenn nicht gerade als amtlich bestelltes (so Friedrich, S. 37 f.), so doch als factisches Haupt der Gemeinde in Jerusalem erschlossen haben. Paulus sagt bezüglich seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem seit seiner Bekehrung (also etwa im Jahre 39) Gal. 1, 19 *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου*, und es ist von vornherein höchst wahrscheinlich, dass auch Gal. 2, 9. 12 kein anderer Jakobus gemeint ist, als der so eingeführte (De Wette-Möller zu Gal. 2, 9).

Sein Verhältniss zu den Aposteln erhellt allerdings aus Gal. 1, 19 nicht mit voller Klarheit, da εἰ μή ihn ebenso gut in die Zahl der Apostel einschliessen wie aus derselben ausschliessen kann. Letzteres muss jedoch darum angenommen werden, weil ἕτερον τῶν ἀποστόλων seine Beziehung bereits in der Erwähnung des Petrus V. 18 hat, so dass εἰ μή seine Exception nur noch in der absoluten Negation οὐκ εἶδον finden kann, ähnlich wie ἐὰν μή Gal. 2, 16 und εἰ μή Matth. 12, 4. 24, 36. Luc. 4, 26. 27. Röm. 14, 14. 1 Kor. 8, 4. Apok. 9, 4. 21, 27 (so Grotius, Fritzsche, Anger, Credner, Bleek, Winer, Wieseler: Galaterbrief, S. 75. 78). Gleichwohl erhellt aus dieser Nahestellung des Jakobus bei den Aposteln, dass Jakobus zu den Notabeln ersten Ranges gehörte, so dass Paulus ausser mit Petrus nur noch mit ihm eine Besprechung nothwendig fand. Jakobus befand sich mithin schon damals „in apostelähnlicher und apostelnaher Stellung" (Keim: Bibel-Lexikon, I, S. 484).

Ich habe mich anderswo (Pastoralbriefe, S. 57 f.) ablehnend zu der Ansicht Weizsäcker's verhalten, welche auf Gal. 1, 19. 1 Kor. 9, 5. 15, 7 die Annahme gründet, dass Paulus den Apostelnamen im weiteren Sinne braucht, so dass ausser ihm selbst und den Zwölfen namentlich auch Jakobus mit unter die Kategorie falle (Jahrbücher für deutsche Theologie 1873, S. 653. 659). Ich bin dieser Ablehnung eine nähere Motivirung schuldig. Brüder des Herrn kommen zunächst wieder 1 Kor. 9, 5 vor und scheinen, weil sie Glaubensboten mit besonderer Sphäre der Wirksamkeit wurden, zum apostolischen Kreise im weiteren Sinne gezählt zu werden; daher *οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου καὶ Κηφᾶς*. Die Stellung des Petrus beweist, dass von concentrisch sich verengernden Kreisen nicht die Rede sein kann, Johann Peter Lange also sich jedenfalls gewohnheitsmässiger Fabelei hingibt, wenn er auf Grund unserer Stelle die Brüder des Herrn zu den Aposteln rechnet (Apostol. Zeitalter, I, S. 189). Eine genaue Rücksicht auf die jeweils vorangehende Kategorie ist nachweisbar nicht genommen. Treten daher Brüder des Herrn neben den Aposteln

auf, so folgt, dass auch der Herrnbruder Jakobus nicht mit Nothwendigkeit zu den Aposteln gezählt zu werden braucht.

Wieder anders liegt die Sache 1 Kor. 15, 7 *ἔπειτα ὤφϑη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν*. Dieser Jakobus ist, wie die meisten Ausleger mit Recht annehmen, niemand Anders als der *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*, welcher durch eine Erscheinung für die Sache seines Bruders gewonnen wurde. Aber aus *πᾶσιν* kann nicht mit Nothwendigkeit geschlossen werden, dass Jakobus jetzt im Gegensatze zu den V. 4 schon genannten *δώδεκα* hinzuzurechnen sei, sondern eher, dass damals Einige wie Thomas Joh. 20, 19 f. gefehlt haben. Zwölfe heissen sie ja doch, trotzdem dass Ischarioth immer fehlt und Matthias noch nicht da ist. Wohl aber ist eben daraus, dass nach Apg. 1, 11 f. der Zwölferkreis wieder completirt werden muss, zu schliessen, dass, nachdem der Zebedaide Jakobus, welcher immer mit seinem Bruder Johannes zusammengenannt wird, schon 44 unter dem Schwerte des Herodes Agrippa geendet hatte (Apg. 12, 1. 2), an die Stelle des Johannesbruders der Jesusbruder getreten ist (Wittichen: Leben Jesu, S. 168). Daher rückt er in den paulinischen Stellen so nahe an die Apostel heran und wird gleichwohl in Stellen, die sich auf Momente vor seiner eigentlichen Aufnahme in den Zwölferkreis beziehen, noch erkennbarst von diesem unterschieden.

Jedenfalls waren in der paulinischen Begriffsbestimmung des Apostolates die Voraussetzungen zur Anerkennung der apostolischen Würde eines Mannes, welchem der Auferstandene erschienen ist, durchaus gegeben. Um Apostel zu sein, muss man entweder von dem Christus *κατὰ σάρκα* (2 Kor. 5, 16) oder von dem *πνεῦμα* gewordenen Christus *δι᾽ ἀποκαλύψεως* (Gal. 1, 12) berufen worden sein. Alle solche *Χριστοῦ ἀπόστολοι* (2 Kor. 11, 13) sind einander an Rang, Recht und Ansehen gleich und nehmen eine gleichmässige Stellung zur ganzen Kirche ein (1 Kor. 12, 28. Eph. 2, 20). Wenn also schon Rückert zu Gal. 1, 19 dem Paulus einen weiteren Sprachgebrauch zuschreibt und Weizsäcker in 1 Thess. 2, 6, womit 2 Kor. 1, 19 verbunden werden könnte, dem Timotheus

und Silas in 1 Kor. 9, 6 dem Barnabas (aber vgl. dagegen Pastoralbriefe, S. 57 f. und Beck: Erklärung der Briefe an Tim. 5. 6), in 1 Kor. 3, 22 — vielleicht wäre noch besser 4, 6. 9 citirt — dem Apollos eine unverkürzte Gleichstellung eingeräumt sieht, so steht solches nicht im Einklange mit dem Nachdruck, welchen Paulus durchweg auf die *ἀποστολή* als auf ein ganz eigenthümliches, einzigartiges, unmittelbar von Gott durch Christus verliehenes Amt legt. Von einer unmittelbaren Berufung des Barnabas, Timotheus, Silas und Apollos weiss er sonst nichts. Ob er nach seinem Kanon den Matthias anerkannt haben würde, steht dahin.

Unter 34 Stellen bezeichnet *ἀπόστολος* 17 mal den Paulus allein und 8 mal steht es ganz collectivisch, wobei aber wenigstens 1 Kor. 4, 9 Paulus ausdrücklich eingeschlossen ist. Unter den von Hausrath für einen weiteren Gebrauch geltend gemachten Stellen, Röm. 16, 7. 1 Kor. 16, 3. 2 Kor. 8, 23. Phil. 2, 25 (Bibel-Lexikon, I, S. 185), fällt die zweite ohnehin, aber sofort auch die erste hinweg, da *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* nicht solche bedeutet, „welche selbst berühmte Apostel, sondern welche bei den Aposteln, d. h. den Zwölfen, angesehen sind“ (Lipsius: Prot. Bibel, S. 623). Einen *ἀπόστολος ἐκκλησιῶν* aber, wie 2 Kor. 8, 23 die Gemeindegesandten heissen (gleich *ἀπεσταλμένοι ἀπὸ τῶν ἐκκλησιῶν*) hätte sich Paulus nun und nimmer genannt. Auffallend also bleibt blos wieder der Philipperbrief, sofern er das Wort nur einmal bietet, und zwar eben nicht mit Bezug auf Paulus (vgl. Pastoralbriefe, S. 57), sondern auf Epaphroditus. Richtig aber vergleicht Schenkel eben hierzu 2 Kor. 8, 23 und übersetzt „Abgesandter“ (Bibel-Lexikon, II, S. 120). Dann aber hat die Vermuthung, dass sich ein weiterer Begriff des Apostolates schon in der Urgemeinde ausgebildet habe (Weizsäcker, S. 659), und dass sich bei Paulus Gleiches mit Bezug auf seine Mitarbeiter wiederholt habe (S. 653), keinen Anhalt mehr; der Schein des Rechtes, welcher ihr zukommt, ist aus der beschriebenen Eigenthümlichkeit der Stellung des Jakobus abzuleiten, welcher, wiewohl ursprünglich Nicht-Apostel, doch den Aposteln bald möglichst nahe, ja sogar,

und zwar wahrscheinlich nicht erst in der Schätzung Späterer (so Friedrich, S. 11), in ihren Kreis eingerückt ist.

Auf eine andere Weise haben freilich Diejenigen das Räthsel lösen wollen, welche den Gemeindevorsteher ohne Weiteres mit dem den Zebedäussohn überlebenden, jüngeren Apostel identificirten, welcher nach Marc. 3, 18. Matth. 10, 3. Luc. 6, 15 ein Sohn des Alphäus war.

Weil nämlich, nachdem Apg. 1, 13 diese beiden Jakobe im Apostelkataloge genannt und 12, 2 der Tod des Einen von ihnen mitgetheilt war, nirgends mehr eine Andeutung davon erfolgt, dass der 12, 17. 15, 13. 21, 18 auftretende Jakobus ein Anderer ist als der im Reste bleibende Alphaide, haben Wieseler (Studien und Kritiken, 1842, S. 79f. Galaterbrief, S. 79f. Jahrbücher, S. 107), Stier (Andeutungen für gläubiges Schriftverständniss, I, S. 412f.), Sepp (Das Hebräer-Evangelium oder die Marcus-Matthäusfrage, 1870, S. 114) und Hofmann (Die heilige Schrift Neuen Testaments, VII, 2, S. 146f. 3, S. 3f.) denselben Alphaiden auch in dem Gal. 2, 19. 1 Kor. 15, 7 vorkommenden Jakobus finden wollen, so dass von diesem Gal. 1, 19 ein Dritter als *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* unterschieden wäre. Sei es doch überhaupt unwahrscheinlich, dass ein Nicht-Apostel ein so bedeutendes Ansehen habe erlangen können, wie Gal. 2, 12 vorausgesetzt wird, und vollends Gal. 2, 9 könne mit Petrus und Johannes nur ein Apostel als Dritter im Bunde erscheinen.

Letztere Instanz fällt nun freilich bei unserer Auffassung von dem Apostolate auch des dritten Jakobus hinweg. Der Verfasser der Apostelgeschichte aber muss ja auch nach Wieseler, sofern dieser Theologe so gut wie wir eine Dreizahl von Jakoben annimmt, einen derselben aus dem Auge verloren haben. Den Umstand aber, dass seit Apg. 12, 17 eine genauere Bezeichnung des gemeinten Jakobus vermisst wird, haben Hilgenfeld (Galaterbrief, S. 142) und De Wette-Overbeck (Apostelgeschichte, S. 185) daraus erklärt, dass der Verfasser sich in dieser Beziehung auf eine allgemeine Bekanntschaft mit dem Thatbestande verlassen konnte. Scheint doch

aus der eigenthümlichen Pietät der Apostelgeschichte gegen diesen Jakobus, überhaupt aus dem darin vorausgesetzten Cult auch der Heidenchristen gegen die Metropole Jerusalem hervorzugehen, dass zur Zeit der Abfassung dieses Werkes die „Herrnangehörigen“ (δεσπόσυνοι) noch als Vorstände in Jerusalem walteten (Keim in der Protestantischen Kirchenzeitung, 1872, S. 152). Falls aber im Bewusstsein des Leserkreises der Apostelgeschichte die Identität des grossen Jakobus mit dem Bruder des Herrn ohnehin feststand, so erscheint sein späteres Auftreten auch in der Apostelgeschichte schon insofern vorbereitet, als, nachdem 1, 13 beide apostolischen Jakobe genannt waren, sofort 1, 14 Mutter und Brüder des Herrn der apostolischen Gemeinde einverleibt werden, was wieder mit 1 Kor. 15, 7 stimmt. Um ganz deutlich zu werden, hat also der Verfasser nur versäumt, den Jakobus, welchen er unmittelbar nach dem 12, 2 erfolgten Tode des älteren Jakobus 12, 17 gleichsam als Ersatz eintreten lässt, auch ausdrücklich als Bruder des Herrn zu signalisiren. Hat man endlich noch gemeint, die Koryphäe zu Jerusalem werde als stets auf ihrem Posten bleibend, die Brüder des Herrn aber 1 Kor. 9, 5 als reisende Missionäre vorgestellt, so war dabei übersehen, theils dass für das Umherreisen immer noch drei Brüder übrig bleiben, theils dass das Umherreisen späterhin gerade Sache der Apostel im Gegensatze zu dem Gemeindehaupt gewesen zu sein scheint (Friedrich, S. 18).

Somit leitet die Apostelgeschichte nur jenes allmälig immer entschiedener sich ausprägende Zurücktreten des Alphaiden ein, welches leicht dazu führen konnte, den Bruder des Herrn mit dem zweiten Apostel, dessen Platz in der christlichen Erinnerung gleichsam leerstand, zu identificiren. So rückt er ohne Frage an die Stelle des Alphaiden, wenn Clemens von Alexandria (so Friedrich, S. 10) oder richtiger wohl Eusebius, auf dessen Rechnung die KG. II, 1, 5 angeführten Worte kommen (Wieseler: Jahrb., S. 108f.), schreibt: δύο δὲ γεγόνασιν Ἰάκωβοι, der Eine sei enthauptet, der Andere δίκαιος genannt, vom Tempel gestürzt und von einem Walker erschlagen worden,

woraus also keineswegs mit Wieseler (S. 106) zu schliessen ist, dass der betreffende Schriftsteller nur von den beiden Jakoben habe handeln wollen, welche zu den Aposteln gehört hätten.

Da nun Eusebius, auch wenn der Ausspruch über die zwei Jakobe ihm angehört, dabei doch höchst wahrscheinlich im Geleise der Nachrichten des alexandrinischen Clemens, die er mittheilt, sich bewegt, und da der Letztere bei Eusebius (KG. I, 12, 5) 1 Kor. 15, 7 sich ausdrücklich auf den Bruder des Herrn bezieht, wird die Identification dieses mit dem Alphaiden wahrscheinlich schon von Clemens auf Grund des Hebräerevangeliums vollzogen worden sein, woraus Hieronymus (de vir. ill. 2) die Mittheilung macht, Jakobus der Gerechte habe beim letzten Mahle geschworen, nichts mehr zu geniessen, bis Jesus auferstanden sei, wesshalb ihm dieser sofort und zuerst erschienen sei und ihn „Bruder" angeredet habe. In diesem Zusammenhange wird also die ohnehin geschraubte Annahme Wieseler's, als sei das frater mi im Sinne von Matth. 28, 10. Joh. 20, 17 zu nehmen (Galaterbrief, S. 84), vollends hinfällig.

Liegt nun aber die Sache so, dass der dritte Jakobus, d. h. der Bruder des Herrn, in der Wirklichkeit als Substitut des ersten Jakobus, d. h. des Zebedaiden, in der Sage aber durch Vereinerleiung mit dem zweiten Jakobus, d. h. dem Alphaiden, in den Apostelkreis eingetreten ist, so können wir uns nicht verwundern, wenn in alter und neuer Zeit die heilloseste Verwirrung über die NTlichen Jakobe angetroffen wird. So ist schon auf keine Weise mehr festzustellen, wen Papias unter seinem bei Eusebius KG. III, 39, 4) mit sechs anderen Apostelnamen aufgeführten Jakobus eigentlich gemeint habe. Nach den Meisten denkt er an den Zebedaiden, nach Hilgenfeld (Einleitung, S. 57) an den vom Alphaiden verschiedenen, nach Leuschner (Das Evangelium St. Johannes, S. 89 f. 99) an den mit ihm identischen, nach Lipsius (Jenaer Literaturzeitung, 1874, S. 586) an den mit ihm identificirten Bruder des Herrn, nach Leimbach (Das Papiasfragment, S. 108 f.)

an den Bruder des Herrn und nicht an den Alphaiden, nach Krenkel (Der Apostel Johannes, S. 168) und Weiffenbach (Das Papias-Fragment, S. 79. 83) an den Alphaiden und nicht an den Bruder des Herrn. In anderer Form begegnet die Confusion bei Eusebius, sofern derselbe den Jakobus mehrfach von den Aposteln unterscheidet (KG. II, 25, 1. VII, 19), nämlich überall, wo er in der Nachfolge des Hegesippus (KG. II, 23, 4) erzählt, während wir eben sahen, dass er andererseits mit Clemens den Bruder des Herrn zum Apostel macht und den bischöflichen Stuhl von Jerusalem in Folge dessen als einen apostolischen betrachtet (VII, 32, 29). Aehnlich sich widersprechende Annahmen finden sich dann später auch im Chronicon paschale, p. 460 und 463 (vgl. Wieseler, S. 107f.).

Zwei Jakobe nahmen an, und zwar so, dass der jüngere Apostel zum Bruder des Herrn gemacht wurde, in alter Zeit das Protevangelium Jacobi, Chrysostomus, Hieronymus, Theodoret, in neuerer Semler, Pott, Gabler, Eichhorn, Theile, Bertholdt, Hug, Döllinger, Langen, Guerike, Arnaud, Bouman, Leuschner, Wichelhaus (Akademische Vorlesungen, I, S. 155f.).

Die Dreizahl der NTlichen Jakobe wird festgehalten von der pseudoclementinischen Literatur (Hom. XI, 35. Recogn. IV, 35) und ganz besonders von den apostolischen Constitutionen (II, 55. VI, 12. 14. VII, 46. VIII, 43. 46), neuerdings von Grotius, Hammond, R. Simon, Herder, Olshausen, Rückert, Blom, Neander, Fritzsche, Kern, Bleek, Baumgarten, Thiersch, Meyer, De Wette, insonderheit von Ph. Schaf (Das Verhältniss des Jakobus, Bruders des Herrn, zu Jakobus Alphäi, 1842).

Den grossen Jakobus unterscheiden unter dieser Voraussetzung richtig von beiden Aposteln De Wette, Ewald, Rothe, Hausrath, Wittichen, insonderheit Woldemar Schmidt (Der Lehrgehalt des Jakobusbriefes, 1869, S. 138f.), Beyschlag (Studien und Kritiken, 1874, S. 158f.), Hilgenfeld (Galaterbrief, S. 138f., Jahrgang 1860, S. 113. 1873, S. 2f., Einleitung, S. 520) und Friedrich (S. 31f.).

Es bleibt nun, um die Sache vollends zum Abschlusse zu führen, nur noch der Nachweis der Unmöglichkeit übrig, den Apostel irgendwie zum Bruder des Herrn zu stempeln. Man hat dies versucht vermittelst einer Umdeutung des *ἀδελφός* zum Stief- und Halbbruder oder gar zum Vetter- und Geschwisterkind Jesu. Den ersteren Weg hat nach dem Vorgange apokryphischer Werke wie der *βίβλος Ἰακώβου* (das Protevangeliums Jakobi) und des *κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον* (einer Form des Hebräerevangeliums) Origenes betreten, indem er die *ἀδελφοὶ Ἰησοῦ* für *υἱοὶ Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικός* erklärte (in Matth. tom. X, 17). Vgl. Hilgenfeld: Nov. Test. extra canonem rec. IV, S. 40f. Ihm sind, obgleich von einer früheren Ehe Josephs keinerlei Spur vorliegt, Viele im Morgen- und Abendland gefolgt [1]). Die meisten aber haben sich an die vom alexandrinischen Clemens präformirte Auffassung des Hieronymus und Augustinus angeschlossen, wonach die Brüder Jesu zu Vettern gemacht und als identisch mit den Söhnen des Alphäus betrachtet werden. Dies die im Abendland herrschend gewordene, jetzt noch von vielen katholischen [2]) und protestantischen [3]) Theologen vertretene Ansicht. Das Motiv zu beiderlei Hypothesen liegt in dem Interesse für die Jungfrauschaft der Maria, das sich schon seit dem zweiten Jahrhunderte regte, und vorher noch in dem Streben, die göttliche Einzigkeit Jesu auf dem Wege der Verleugnung seiner Blutsverwandtschaft zu verherrlichen. Mit dem wirklichen Verwandtschaftsverhältnisse Jesu [4]) verhält es sich nämlich folgendermassen:

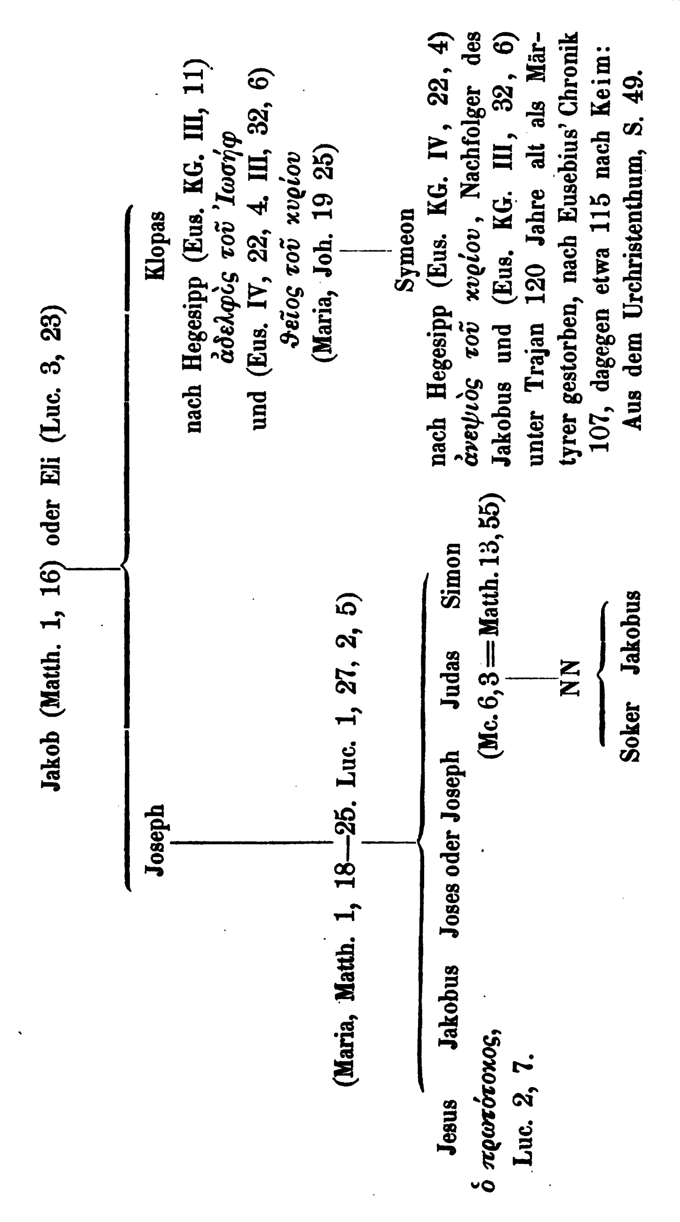
---

[1]) So Thiersch: Versuch, S. 361. 431f. Kirche im ap. Zeit. 3. Aufl., S. 79.

[2]) Hug, Kühn, Reithmayr, Schleyer: Freiburger Zeitschrift für Theologie, 1840.

[3]) Berger. Gabler, Flatt, Usteri, Glöckler, Matthies, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Guericke, Joh. Peter Lange: Apost. Zeitalter, I, S. 190.

[4]) Keim (Geschichte Jesu, II, S. 226) giebt nichts auf die ganze Genealogie des Hegesippus. Mit Unrecht, während Hofmann (VII, 2, S. 150) und selbst Volkmar (Die Evangelien, S. 253) ihr im Wesentlichen Glauben schenken.


Jakob (Matth. 1, 16) oder Eli (Luc. 3, 23)
Joseph
Klopas
nach Hegesipp (Eus. KG. III, 11) ἀδελφὸς τοῦ Ἰωσήφ
und (Eus. IV, 22, 4. III, 32, 6) θεῖος τοῦ κυρίου
(Maria, Joh. 19 25)
(Maria, Matth. 1, 18—25. Luc. 1, 27, 2, 5)
Jesus ὁ πρωτότοκος, Luc. 2, 7.
Jakobus
Joses oder Joseph
Judas
Simon
(Mc. 6,3 = Matth. 13,55)
Symeon
nach Hegesipp (Eus. KG. IV, 22, 4) ἀνεψιὸς τοῦ κυρίου, Nachfolger des Jakobus und (Eus. KG. III, 32, 6) unter Trajan 120 Jahre alt als Märtyrer gestorben, nach Eusebius' Chronik 107, dagegen etwa 115 nach Keim: Aus dem Urchristenthum, S. 49.
NN
Soker
Jakobus

Soker und Jakob heissen nach einem von Johannes Cramer (Anecdota graeca, II, S. 88) veröffentlichten Fragmente die *υἱωνοὶ Ἰούδα τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ (τοῦ κυρίου) ἀδελφοῦ*, welche nach Hegesipp (Eus. KG. III, 20, 1) den palästinischen Kirchen unter Trajan vorstanden, wohl als rechte und linke Hand des alten Symeon, und etwa gleichzeitig mit ihm starben (Eus. KG. III, 19, 20, 6. 32, 5).

Soweit lässt sich die Diadoche der *δεσπόσυνοι* verfolgen, welche nach den Aposteln an der Spitze des palästinischen, insonderheit jerusalemischen Christenthums standen [1]). Des Symeon Nachfolger heisst nach Eusebius (KG. IV, 5, 3) Justus; leibliche Verwandte Jesu gab es damals nicht mehr (Friedrich, S. 42). Von ihrem, in den Tagen des Trajan erfolgten Untergange datirt Hegesipp (Eus. KG. III, 32, 7) das Auftreten der unheilvollen Gnosis. Während nun aber nach obiger Tabelle die Diadoche von einem Bruder Jesu theils auf einen Vetter, theils gleichzeitig auf Grossneffen übergegangen wäre, scheint Hegesipp an eine directe Linie Klopas zu glauben und den *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* im Sinne von *ἀνεψιός* zu verstehen, wenn er über die Nachfolgerschaft des Symeon Folgendes zu sagen hat (Eus. KG. IV, 22, 4): *καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον.* Zum mindesten hat hier der referirende Eusebius die Sache so aufgefasst, als habe man allseitig das Augenmerk auf Symeon gerichtet, weil er wie Jakobus wieder der Vetter des Herrn war (so Keim: Bibel-Lexikon, I, S. 482. 485); so ganz besonders, wenn man *ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ* mit Hofmann (S. 150) zum Folgenden beziehen dürfte, statt auf *ὡς καὶ ὁ κύριος* (Friedrich, S. 9 richtig: „wie der Herr wegen des nämlichen Be-

---

[1]) Analogien hat dieses Verhältniss theils in der Hoheitsstellung des jüdischen Patriarchen nach 70 (vgl. Schürer: Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom, 1879, S. 13), theils in der bei den gleichzeitigen Gemeinde-Schulhäuptern der Diaspora bemerkbaren Tendenz auf Vererbung ihrer Würden (ebend. S. 22. 24. 30f.).

kenntnisses“). Für die Annahme, dass wir es hier mit Zurechtlegungen des Eusebius zu thun haben, könnte auch der Umstand sprechen, dass hiernach bei Hegesippus Judas wie *κατὰ σάρκα λεγόμενος αὐτοῦ ἀδελφός* (KG. III, 20, 1), so auch *εἷς τῶν φερομένων ἀδελφῶν τοῦ σωτῆρος* (KG. III, 32, 5) heisst, welche Bezeichnung aussieht, wie wenn sie, wie so manches Andere, dem alexandrinischen Clemens (Str. I, 12, 5) entlehnt wäre. Aber auch wenn nicht bloss diese beiden Stellen, sondern auch die in Rede stehende Aussage in extenso dem Hegesipp selbst angehören sollten, brauchte man darum weder mit Friedrich zu *δεύτερον* zu ergänzen *ἐπίσκοπον* (S. 8 f. 22) und *αὐτοῦ* hinter *θείου* auf Jakobus zu beziehen (S. 10), noch anzunehmen, Hegesipp habe mit *δεύτερον* einen älteren Bruder Symeon's, welcher aber bei der Wahl des Letzteren schon todt war, im Sinne gehabt. Aller Zweifel an der eigenen Meinung Hegesipp's schwindet vielmehr, wenn man seinen Glauben an die vaterlose Erzeugung Jesu berücksichtigt, welcher sich im Widerspruche damit, dass sonst Jesus das Stammhaupt Juda's und der Nachkommen David's ist, darin gefällt, in Judas nur einen scheinbaren Bruder zu sehen, den Symeon aber als zweiten Vetter zu fassen, als wäre schon Jakobus mehr Vetter, denn Bruder gewesen [1]).

Während die fragliche Auffassung der *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* als *ἀνεψιοί* jedenfalls auf der Bruderschaft der Väter beruht, könnte zwischen Jesus und Jakobus sogar eine vollständige Consobrinität hergestellt werden, wenn sich auch die beiderseitigen Mütter als Schwestern erweisen sollten. Dies die Auffassung, welche man neuerdings vielfach im vierten Evangelium begründet sehen will. Die synoptische Grundschrift, Matth. 27, 56 = Marc. 15, 40 stellt zwar in einiger Entfernung vom Kreuze die Maria Magdelena, ferner eine „andere Maria“ (Matth.

---

[1]) Diese Auffassung der Ansicht des Heggesipp als einer in sich zwiespältigen, theils von historischer Kunde, theils von dogmatischen Voraussetzungen geleiteten, hat begründet Hilgenfeld: Einl. S. 525. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 202 fg. Vgl. aber auch Nösgen: Zeitschr. f. Kirchengsch. II, S. 223 fg.

28, 1), nämlich die Mutter des („kleinen" Marc. 15, 40) Jakobus und des Joses (welcher Marc. 16, 1 = Luc. 24, 10 fehlt), endlich die „Mutter der Zebedaiden" (Matth. 27, 56, nach Marc. 15, 40. 16, 1 Salomo) auf; dagegen stehen beim vierten Evangelisten (Joh. 19, 25) unmittelbar unter dem Kreuz ausser der allein zugleich synoptischen Magdalenerin noch die von den Synoptikern gar nicht erwähnte Mutter Jesu *καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ.* Während sonach Maria, die Mutter Jesu, an die Stelle der synoptischen Salome tritt, besteht eine Möglichkeit, die „andere Maria" in der „Maria des Klopas" wiederzufinden, folglich den Jakobus und Joses zu Söhnen des Klopas zu machen. So wenigstens stellt sich die Sache, wenn Joh. 19, 25 von drei Frauen die Rede ist[1]), nicht aber, wie jetzt vielfach angenommen wird[2]), von vieren[3]). Die Unterscheidung von zwei Frauenpaaren, schon nachweisbar in der Peschito, die ein „und" einschiebt, bringt freilich den doppelten Vortheil mit sich, dass erstens nicht zwei Schwestern denselben Namen führen, und dass zweitens in dem ungenannten Frauenpaar auch die synoptische, aber vom johanneischen Berichte sonst nicht gedeckte, Salome Unterkunft findet. Nur ist letzterer Schluss nicht vollkommen sicher, da ja der vierte Evangelist, wie er sich sonst vielfach an den dritten anlehnt, hier auch die Johanna meinen konnte, welche Luc. 24, 10 an die Stelle der Salome getreten ist. Thatsache ist, dass er die Mutter der Söhne des Zebedäus so wenig mit Namen nennt als die letzteren selbst.

Aber die ganze Voraussetzung ist fraglich. Denn eine paarweise Verbindung von vier Frauen würde eine Auseinandersetzung der Paare durch *τε* erfordern, ohne welche der Leser

---

[1]) So **Ebrard**, **Stier**, **Hofmann**, **Lange**, **Renan**, **Volkmar**: Die Evangelien, S. 602.

[2]) Auch **Luthardt** hat sich bekehrt. Vgl. Das johanneische Evangelium, 2. Aufl., II, S. 474.

[3]) So **Lücke**, **Meyer**, **Ewald**, **Lachmann**, **Tischendorf**, **Lange**, **Hausrath**, besonders **Wieseler**: Theol. Studien und Kritiken 1840, S. 648 fg.

die *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* nur mit der zuvor nach ihrem Verhältnisse zur Mutter Jesu benannten Person nehmen konnte, (Hofmann, S. 149). Ferner weist der Umstand, dass die zwei genannten Frauen den gleichen Namen mit der Mutter Jesu führen, darauf hin, dass der vierte Evangelist, seiner Vorliebe für die Dreizahl folgend, es hier auf eine Trias von Marien abgesehen hat, welche er der Dreizahl Matth. 27, 56 = Marc. 15, 40 oder auch Luc. 24, 10 substituirt (Keim: Gesch. II, S. 225f. III, S. 423). Dann erhebt sich die Frage, warum er die „andere Maria" nicht, wie bei den Synoptikern geschieht, nach ihren Söhnen, warum er sie vielmehr nach dem Klopas bestimmt. Sei es nun, dass zu *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ergänzt wird *θυγάτηρ* (Keim, I, S. 325) oder *μήτηρ* (Ewald) oder, was doch das Nächstliegende, *γυνή* (so seit Eusebius die Meisten bis auf Luthardt und Hofmann): jedenfalls setzt der vierte Evangelist voraus, dass Klopas ein bekannter Name sei. Dies aber ist er dadurch geworden, dass sein Sohn nach dem Tode des Jakobus der Gemeinde in Jerusalem vorstand. Folglich repräsentirt die zweite Maria unter dem Kreuze die judenchristliche Gemeinde, wie die erste, ihre Schwester, das alte Testament und die dritte, die Magdalenerin, das freie johanneische Christenthum. Da wir sonach auf dem Boden der Allegorie stehen, brauchen wir uns über der Gleichnamigkeit der von zwei Brüdern geheiratheten Schwestern keinen Sorgen mehr hinzugeben, und es ist namentlich unnöthig, sie zu Stiefschwestern (Bleek, S. 627) oder zu Schwägerinnen (Hofmann, S. 150) zu machen. Wir können es mithin um der Combination von Joh. 19, 25 mit Matth. 27, 56 = Marc. 15, 40 willen nur als wahrscheinlich bezeichnen, dass auch schon der vierte Evangelist einen Jakobus mit zur Klopasfamilie gerechnet. Der Bruder des Herrn ist eo ipso ausgeschlossen, wenn doch der vierte Evangelist die Brüder des Herrn als Söhne der Mutter Jesu und nicht ihrer Schwester kennt, wie aus Joh. 2, 12 erhellt. Nicht minder kommt der Sohn des Zebedäus und der Salome in Wegfall. Der zweite Apostel endlich heisst Matth. 10, 3 = Marc. 3, 18 ein Sohn des Alphäus. Es müsste also

der Evangelist die Namen Klopas und Alphäus als identisch gefasst und darauf hin den jüngeren Apostel Jakobus zum Vetter Jesu gemacht haben. So verstehen ihn Bleek (S. 627) und Keim (II, S. 226).

Aber schon die Voraussetzung steht in der Luft, als könne Alphäus (חַלְפַּי) die hellere, Klopas (חָלְפַי) die dunklere Aussprache desselben Namens sein, da Klopas entweder vom aramäischen Kulpa (Hammer) abzuleiten (Keim, II, S. 225) oder mit Kleopas Luc. 24, 18 zu identificiren ist, welches sich zu Kleopater verhält wie Theudas zu Theodot (Hofmann, S. 151). Man müsste daher seine Zuflucht zu wirklicher Doppelnamigkeit nehmen, was insofern angeht, als auch Saul und Paul, Jakim und Alkimos, Jesus und Jason ähnlich lautende Namen identischer Personen sind. So oder anders erbaut sich dann auf einer historischen Werthung der Stelle Joh. 19, 25 eine Hypothese, welche von allen denjenigen neueren protestantischen Theologen getheilt wird, welche sich wie Hengstenberg zu Joh. 2, 12 (auch Evangel. Kirchenzeitung, 1855, S. 23) dem Machtworte unterwerfen, durch welches römische Päpste es als ein selbst durch Widerruf nicht sühnbares Verbrechen bezeichnet haben, an leibliche Brüder Jesu zu glauben [1]). Und noch durch andere Aussagen des Neuen Testaments glaubt sich diese Annahme gerechtfertigt, sofern nämlich die ganze Marc. 6, 3 = Matth. 13, 55 aufgezählte Brüderreihe sich durch die Aufschrift des Judasbriefes (*Ἰούδας Χριστοῦ Ἰησοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δε Ἰακώβου*) an den Namen Jakobus zu hängen scheint. Dies um so mehr, als auch Luc. 6, 16. Apg. 1, 13 (vgl. Joh. 14, 22) an der Stelle des Lebbäus oder Thaddäus ein *Ἰούδας Ἰακώβου* erscheint, wozu *ἀδελφός* ergänzt wird. Hug (Einleitung, II, S. 518), Schneckenburger (Epist. Jac. S. 144 f.) und Lange

[1]) Rühmliche Ausnahmen machen ausser den schon genannten Schaf und Wieseler auch Pressensé: Geschichte der drei ersten Jahrhunderte, deutsch von Fabarius, I, S. 274, Hofmann: Die h. Schrift, N. T., VII, 2, S. 147. 151, Grau: Entwickelungsgeschichte, II, S. 219, Laurent: NTliche Studien, S. 151 fg., Gustav Plitt: Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1868, S. 545.

(a. a. O.) sind noch weiter gegangen und haben auch den dritten Namen der Jakobusbrüder und Herrnvettern in Simon von Kana entdeckt. Ebenso gut hätten sie den vierten in dem Apg. 1, 23 erwähnten Joseph Barsabas Justus (so hiess ja auch sein Bruder Jakobus) finden können. Auf diese Weise käme die ganze Bruderreihe glücklich von Anfang an in den Vordergrund der christlichen Gesellschaft zu stehen; ihrer drei wären Apostel gewesen, der vierte es beinahe geworden.

Indessen braucht man die ganze Hypothese nicht erst auf diese schwindelnde Höhe hinaufzuführen, um sie wanken und zusammenbrechen zu sehen. Denn nicht blos die Spitze der Pyramide zerbröckelt, sofern der Bruder Jesu im richtigen Texte Joseph, der Sohn des Alphäus aber nach Matth. 27, 56 = Marc. 15, 40 Joses hiess (Wieseler: Studien und Kritiken, 1840, S. 677 f. Galaterbrief, S. 76), sondern auch ihre Basis, die Annahme, dass schon unter den Aposteln Brüder Jesu gewesen sein können, widerstrebt den glaubhaftesten Notizen der evangelischen Geschichte. Gerade dem vierten Evangelium, von welchem man ausgeht, zufolge haben die Brüder Jesu dem Kreise, der sich um Jesus sammelte, nicht angehört, indem sie diesem vielmehr den Glauben verweigerten (Joh. 7, 5), was vollkommen mit den synoptischen Voraussetzungen (Marc. 3, 21 = Matth. 12, 46. 47) stimmt. Unter den Aposteln kann daher schlechterdings kein einziger „Bruder Jesu" gewesen sein, wie auch in den Apostelkatalogen jede Spur einer näheren Verwandtschaft eines oder einiger von ihnen mit Jesus fehlt, wohl aber einem solchen Kataloge die Erwähnung der Brüder Jesu noch ausdrücklich angeschlossen wird (Apg. 1, 14). Auch können zwei oder drei Söhne des Klopas schon darum nicht mit der Bruderreihe Marc. 6, 3 identificirt werden, weil sonst Maria nicht gerade „Mutter des Jakobus und Joses" heissen würde. Warum ist sie denn nicht auch die Mutter des Judas, wenn doch im Gegensatze zu Joses dieser sogar Apostel war? Und warum nennt sich denn Judas *ἀδελφὸς Ἰακώβου*, wenn er im gleichen Sinne wie dieser *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* war. Und warum soll denn gerade Luc. 6, 16 = Apg. 1, 13 *ἀδελφός*, nicht wie

sonst υἱός zu ergänzen sein? Gegen alle Formen der Hypothese zugleich spricht, dass die Evangelien, schon indem sie Jesus den πρωτότοκος nennen (Luc. 2, 7 — vielleicht auch Matth. 1, 25), einen reichen Kindersegen voraussetzen, wie denn Marc. 6, 3 neben den vier Brüdern auch von Schwestern, Matth. 13, 56 sogar von ἀδελφαὶ πᾶσαι die Rede ist; im Munde der Nazarethaner, die eben damit den Ruf Jesu erschüttern wollen, kann das nur die engste Blutsverwandschaft bedeuten. Auch sonst erscheinen diese Kinder immer in Begleitung der Mutter Matth. 12, 46. 47. Marc. 3, 31. Luc. 8, 19. Joh. 2, 12. Diese Gründe sind so schlagend, dass man sogar zu der Ausflucht gegriffen hat, ἀδελφοὶ τοῦ Ἰησοῦ im Sinne wirklicher Brüderschaft und solche „Brüder" zu unterscheiden, welche in der That nur Vettern waren. Ersteres sei der Sprachgebrauch der Evangelien, Letzteres derjenige der Briefe [1]). Aber wieder frägt man nach dem Verhältnisse des Judas zu Mutter und Bruder, wozu jetzt noch die offenbare Doppelgängerei kommt, wo nach die Söhne des Klopas und der Maria Symeon (bei Hegesipp), Jakobus und Joses (in den Evangelien), endlich auch Judas (im Briefe) heissen würden, also geradeso wie auch die wirklichen Brüder Jesu. Und wenn es einen wirklichen Bruder mit Namen Jakobus gab, wie sollte man mit diesem Namen so constant einen Vetter bezeichnet haben? Und wo ist überhaupt im Neuen Testament ein deutlicher Anhalt für den Gedanken an Adoptivsöhne, Halbgeschwister, Stiefbrüder oder gar Vettern? Vielmehr bedeutet ἀδελφός eben Bruder und nicht Geschwisterkind oder Stiefgeschwisterkind, wofür vielmehr das Wort ἀνεψιός (Kol. 4, 10) existirt.

Jakobus der ἀδελφὸς τοῦ κυρίου ist und bleibt somit von dem jüngeren Apostel unterschieden, und das Neue Testament kennt der Jakobe drei, wenn nicht gar etwa vier, da die noch von Bleek (Evangelien II, S. 477) und Volkmar (S. 692) vertheidigte Identität des Ἰάκωβος ὁ μικρός Marc. 15, 40 mit

---

[1]) So Eichhorn, Schott, Pott, Neudecker, Hofmann S. 151fg.

dem jüngeren Apostel nur dann mit voller Sicherheit behauptet werden kann, wenn die hier genannte Maria mit der *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* Joh. 19, 25 und *Κλωπᾶς* mit *Ἀλφαῖος* identificirt werden dürfen. So lange Beides fraglich, könnte Marc. 15, 40 ein jüngerer Jakobus gemeint sein, welcher als „der Kleine" von dem gleichzeitig blühenden Grossen, dem Oblias, unterschieden wurde.

Letzteres ist die Ansicht von Renan, welcher in seinem Excurs „über Jesu Brüder und Vettern" (Les évangiles, 1877, S. 537 f.) eine Genealogie der Familie Jesu aufstellt, welche sich von der im Vorhergehenden begründeten namentlich dadurch unterscheidet, dass die Brüder Jesu erstens aus einer früheren Ehe des Joseph hervorgegangen sein sollen (S. 542 f. Darin folgt ihm Dannreuther's Schrift: Du témoignage d'Hégésippe, 1878, S. 28) und zweitens auf die Namen Jakob und Juda beschränkt werden. Die übrigen sollen von den Evangelisten missverständlicher Weise aus der Kindereihe des Klopas, darin auch der „Kleine Jakobus" — so im Unterschied zu seinem grossen Vetter genannt — vorkommt (S. 544 f.), übertragen worden sein. Auch so also zählt das neutestamentliche Personal der Jakobe vier (S. 548). Die weitere Combination aber, wonach Symeon in zwei Personen dieses Namens getheilt und zwischen beiden jerusalemischen Vorstandschaften noch ein Judas als Enkel des Klopas und Vater des zweiten Symeon eingeschoben wird (S. 466 f. 540. Auch hier folgt Dannreuther, S. 39), kann sich zwar, zum Theil wenigstens, auf die apostolischen Constitution (VII, 46) und spätere Nachrichten stützen, widerspricht aber den Voraussetzungen von Hegesipp und Eusebius, wonach nur noch bis zu Domitian's und Trajan's Zeiten leibliche Verwandte Jesu vorfindlich gewesen sind (KG. III, 20, 1. 6. 32, 6—8), Symeon's Nachfolger aber nicht Judas, sondern Justus geheissen hat (vgl. oben, S. 214).

IX.

Bemerkungen über die ältesten Schriften von der Himmelfahrt Mariae

von

Dr. **Max Bonnet** in Paris.

I.

In seine apocalypses apocryphae[1]) hat Tischendorf einen liber de dormitione Mariae aufgenommen, den er für ungedruckt hielt, der aber schon im Jahre 1805, an einem freilich sehr abgelegenen Orte, von Fr. Xav. Berger herausgegeben worden war[2]). Tischendorf hat fünf Handschriften benützt; er kannte aber, wie Apparat und Vorrede beweisen, wenigstens theilweise, noch einige mehr. Die Abweichungen im Texte dieser Handschriften sind ziemlich bedeutend; aber alle fünf, und ebenso die übrigen mir bekannten, mit einer einzigen, aber nur scheinbaren Ausnahme, stimmen darin überein, dass sie den Apostel Johannes für den Verfasser ausgeben. Die Ausnahme macht ein Wiener Codex[3]), dessen Titel so lautet: *Κοίμησις τῆς ὑπεραγίας — Μαρίας — συγγραφεῖσα ὑπὸ Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου*, in welchem es dann aber doch wie in den andern weiterhin heisst: *παρεγενόμην ἐγὼ Ἰωάννης* u. s. w. (p. 131). Also ein blosses Versehen oder ein sehr ungeschickter Versuch, die alte Geschichte für etwas Neues auszugeben. Ersteres wohl eher, vielleicht unter Einwirkung einer weiter unten zu berührenden Tradition von einem andern, auf Jacobus, den Bruder des Herrn, zurückgehenden Berichte.

---

[1]) Lipsiae 1866, p. 95 ss. prolegg. p. XXXIV ss.

[2]) In J. Ch. von Aretins Beiträgen zur Geschichte und Literatur, Bd. V, S. 629 ff. Mich hat H. Usener auf diesen Druck aufmerksam gemacht.

[3]) Lambec. IV, p. 123: n. 151 „chartaceus ruinosus et lacerus“.

So einstimmig aber die Ueberlieferung des Johannes als Verfassers in der Ueberschrift ist, so auffallend unsicher und ungleich ist sie im Texte des Buches. Hier findet sich eine ganze Anzahl Stellen, wo von Johannes und den Aposteln statt in 1. Person der Ein- und Mehrzahl, in 3. Person geredet wird, was mit der Johanneischen Verfasserschaft in offenbarem Widerspruch steht. Ich gebe eine Uebersicht der betreffenden Stellen nach folgenden Handschriften:

A Paris. gr. 1173 saec. XII (so der Katalog; Tischendorf XIII).
B Ven. Marc. cl. II cod. XLII
C Monac. 276 saec. XII
D Ambros. A 60 saec. fere XI
E Ambros. C. 92 saec. fere XIIII (nur am Ende benützt)
P Paris. gr. 1215 saec. XI (f. 211[u] *ἐγράφη δὲ ἐν τῶ, ϛφπη ἔτη ἰνδ. γ̅ μ̑ ἰαννουαρίω εἰς δ· ἡμέραν σαββάτου γραφὲν διὰ χειρὸς νεοφύτου ἁμαρτωλοῦ μοναχοῦ.* Ohne diese Unterschrift würde ich die Handschrift eher in's 12. Jahrhundert setzen).
Q Paris. gr. 770 saec. XIIII (a. 1315)
R Paris. gr. 1021 saec. XV (zu Anfang und zu Ende benützt)
M Monac. 146 saec. X (? „saec. X antiquitate attingit" Berger)
N Monac. 66 saec. fere XVI (Tischend.)

BCDE nach Tischendorf, MN nach Berger, APQR nach eigener Abschrift oder Vergleichung. Ich sondere die Stellen, wo von den vereinigten Aposteln die Rede ist, von denen ab, wo Johannes allein in dritter Person steht.

c. 15. p. 100, 2 [1])	*ἦλθον (οἱ ἀπόστολοι)* alle	
p. 100, 4	*εἶπον* B (M? s. unten)	*εἴπαμεν* ADPQ *εἴπομεν* C (M?) N
p. 100, 7	*τοῖς ἀποστόλοις* ABCMP	*πρὸς ἡμᾶς* (*ὑμ.* Q) DNQ
c. 16 p. 100, 16	*τοῖς ἀποστόλοις* ABPQ *πρὸς τοὺς ἀποστόλους* DMN *τοῖς συναποστόλοις αὐτοῦ* C	
c. 25 p. 102, 19	*οἱ ἀπόστολοι* BCDMNQ *οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι* AP	
c. 26 p. 103, 2	*τοῖς ἀποστόλοις* BCDMNPQ *τοῖς μαθηταῖς* A	

[1]) C. 12 p. 99, 1 *τοὺς ἀποστόλους* befasst Johannes nicht mit.

p. 103, 3	αὐτῶν alle	
c. 29 p. 104, 8	τῶν ἐκεῖσε ὄντων ἁγίων ἀποστόλων ABCDP καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων Q καὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ὄντων MN	
c. 30 p. 105, 2	τοὺς ἀποστόλους ABDQ τοὺς ἁγίους ἀποστόλους CMNP	
p. 105, 4	τῶν ἀποστόλων alle	
c. 31 p. 105, 5	τοὺς ἀποστόλους alle	
c. 32 p. 105, 10	οἱ ἀπόστολοι ἐξῆλθον alle	
p. 105, 12	ἐποιοῦντο ABCMP ποιούμενοι DQN	
p. 105, 13	εὑρέθησαν ABCDMP	εὑρέθημαν Q εὑρέθημεν N
p. 105, 14	ἐποίουν ABMP	ἐποιοῦμεν CDNQ
c. 33 p. 105, 21	τῶν ἀποστόλων alle	
c. 34 p. 106, 5	τῶν ἀποστόλων alle	
c. 37 p. 107, 2	τῶν ἀποστόλων BCMP	ἡμῶν τῶν ἀποστόλων ADNQ
p. 107, 2	εἶπεν αὐτοῖς BCP	εἶπεν ἡμῖν ADQ εἶπε MN
c. 38 p. 107, 12	τοῖς ἀποστόλοις ABCDMNQ πρὸς τοὺς ἀποστόλους P	
p. 107, 14	τῶν ἀποστόλων ABCMNP	πάντων ἡμῶν DQ
c. 41 p. 108, 18	οἱ ἀπόστολοι . . λέγουσιν ABCMNP	οἱ ἀπόστολοι . . εἴπαμεν D (c. 40—44 fehlen in Q)
c. 44 p. 109, 23	ἕκαστον τῶν ἀποστόλων alle	
c. 45 p. 110, 4	περιεπτύξαντο ABP	περιεπτυξάμεθα CDMN περιεπτυξώμεθα Q
p. 110, 6	ἐβάστασαν ABCMNP	ἐβαστάσαμεν DQ
c. 46 p. 110, 7	αὐτοὺς A (αὐτὴν BCMNP)	ἡμᾶς D ὑμᾶς Q
p. 110, 8	τῶν ἀποστόλων alle	
c. 48 p. 111, 3	ἐβάστασαν οἱ ἀπόστολοι C	
im Apparat	ἐν τῷ ἐξέρχεσθαι τοὺς ἀποστόλους ABDEMNPQR	
das.	τοὺς ἀποστόλους ADMNR	ἡμᾶς D ὑμᾶς Q
c. 49 p. 111, 12		θεωροῦμεν ACDMNQR
p. 111, 17		ἴδομεν C
c. 50 p. 112, 3	οἱ δὲ ἅγιοι ἀπόστολοι ACEMNPR	ἡμεῖς οὖν οἱ ἀπόστολοι DQ
p. 112, 5	ἐδόξασαν EM ἐδόξασαν μὲν (die Correctur ἐδοξάσαμεν	ἐδοξάσαμεν ABCDQR

	missverstanden) P ἔδωκαν δόξαν N	
p. 112, 5	αὐτοῖς EP	ἡμῖν ACDMNR ὑμῖν Q
Johannes allein:		
c. 6 p. 97, 10		παρεγενόμην ἐγὼ Ἰωάννης alle
p. 97, 11		με alle
p. 97, 12		με alle
p. 97, 12	(κυρίου ADMNPQ)	κυρίου μου BC
p. 97, 13	(δοξάσας BCDNPQ)	ἐδόξασα AM
p. 97, 13		εἶπον alle (Q om.)
c. 7 p. 97, 16		Ἦλθον ἐγὼ Ἰωάννης alle
p. 97, 19	(προσεκύνησαν BCPQ)	προσεκύνησάν με AMN προσεκύνησάν μοι D
c. 8 p. 97, 19	(λέγει BP)	λέγει μοι ACDMNQ
p. 97, 20	(εὖξαι M)	ηὐξάμην ABCDNQ εἰπὼν P (der hier fehler- oder lückenhaft ist)
c. 9 p. 98, 2	μεθ' οὗ ἐτέλεσε τὴν εὐχὴν MP	καὶ ὅτε ἐτέλεσα τὴν εὐχήν C μετὰ τὸ τελέσαι με τ. εὐ. A καὶ τελέσαντός μου τ. εὐ. B μετὰ τὸ εὔξασθαι DNQ
c. 9 p. 98, 2	εἶπεν αὐτῷ MP (zu M: „quae tertiae personae cum prima permutatio saepius in eo redit“ Berger)	εἶπέν μοι C εἶπεμ μοι A λέγει μοι DNQ
c. 10 p. 98, 7	λέγει — Ἰωάννης B(M?)P	λέγω — ἐγὼ Ἰωάννης CD (M?) NQ
p. 98, 9	εἶπεν αὐτῷ BP αὐτῷ — εἶπεν M („sicque deinceps“ Berger)	εἶπεν μοι ADNQ εἶπεν C
p. 98, 11	ὁ Ἰωάννης εἶπεν BM (oder nur εἶπεν? s. oben) P	ἐγὼ ὁ Ἰωάννης εἶπον C εἶπον ADNQ
p. 98, 12	εἶπεν αὐτῷ BM (s. oben) P	εἶπεν μοι A εἶπε πρός με DNQ λέγει μοι C
c. 11 p. 98, 14		ἠκροασάμην ἐγὼ Ἰωάννης ABCPQ ἤκουσα ἐ. Ἰ. D ηκουσα μην εγω Berger (MN?!)
p. 98, 15		εἶπε μοι alle

p. 98, 17		*εἶπον* BDMNPQ (om. A) *ἐγὼ εἶπον* C
p. 98, 17	(*εἶπεν* D)	*εἶπεν μοι* BCMNPQ (om. A) *λέγει μοι* MN (?)
c. 12 p. 99, 1		*ἐγὼ Ἰωάννης προσηυχόμην* ABDMNPQ *ἐγὼ προσηυχόμην* C
c. 17 p. 100, 19	*ὁ Ἰωάννης εἶπεν* B(M?)P	*ἐγὼ Ἰωάννης εἶπον* ACD (M?) NQ
c. 45 p. 110, 3[1])	*Πέτρος καὶ Ἰωάννης καὶ Θωμᾶς* BP *Πέτρος μετὰ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων* A	*Πέτρος κἀγὼ Ἰωάννης καὶ Θωμᾶς* C *Πέτρος κἀγὼ Ἰωάννης καὶ Παῦλος καὶ Θωμᾶς* MN *Πέτρος καὶ Θωμᾶς κἀγὼ* D *Θωμᾶς κἀγὼ καὶ οἱ λιποὶ ἀπόστολοι* Q.

Es kann hiernach nicht wohl zweifelhaft sein, dass durch Interpolation entweder die erste Person in die dritte oder die dritte in die erste umgesetzt worden ist; denn dass der Verfasser selbst, wenn er sich hätte für Johannes ausgeben wollen, so oft aus der Rolle gefallen sein sollte, wird ja wohl niemand beikommen. Aber auch von den beiden andern Erklärungen wird sich bei einigem Nachdenken wohl nur die letztere festhalten lassen. Wem wäre es nämlich eingefallen, in einem Buche, das schon in der Ueberschrift den Namen des Johannes getragen, hie und da die erste Person in die dritte zu verwandeln, jene Ueberschrift aber und die wichtigsten Stellen unberührt zu lassen? Dagegen wohl begreiflich ist es, dass der Erste, der den Namen des Apostels in den Titel einschwärzte, zu Anfang die dritte Person in die erste umsetzte und auch weiterhin wieder daran dachte, wo es hiess *ὁ Ἰωάννης* (auch da freilich nicht überall), dass er es aber vernachlässigte, wo bloss stand *εἶπεν αὐτῷ* u. dgl., und noch mehr wo Johannes nur in der Gesammtbezeichnung *οἱ ἀπόστολοι* mitbegriffen war; dass dann aber später folgende,

---

[1]) C. 27 p. 103, 12 *ἐθεώρησα* bei Tischendorf ist offenbar ein Druckfehler. A liest *ἐθεώρησαν*. Uebrigens ist Subject dazu *πάντες οἱ ἐν Βηθλεέμ* aus c. 26.

weniger unbesonnene Leser oder Abschreiber die Erzählung in erster Person mehr oder weniger consequent durchführten, vor allem da, wo Johannes allein in dritter Person stand, dann auch, wo man sich erinnern musste, dass er in dem *οἱ ἀπόστολοι* mitbefasst sei.

Und ungefähr so stellt sich das Verhältniss in den Handschriften heraus. Eine Gruppe ist viel consequenter als die andere im Gebrauch der ersten Person, in jeder aber sind es die jüngeren Hss. mehr als die älteren; auch gehen die, welche die erste Person geben, an den betreffenden Stellen oft ziemlich weit auseinander, was sich eben daher erklärt, dass die einzelnen Schreiber jeder auf seine Weise änderten.

Endlich aber wäre, auch abgesehen von allem diesem Schwanken, die wunderliche Form der Einführung des Subjects schon ein Grund zum Verdacht, jedenfalls aber dient sie unserer Annahme aufs entschiedenste zur Bestätigung. Wer wird auf den Einfall kommen, in einem fort hinter einander zu schreiben: *παρεγενόμην ἐγὼ Ἰωάννης* (6), *ἦλθον ἐγὼ Ἰωάννης* (7), *λέγω ἐγὼ Ἰωάννης* (10), *ἠκροασάμην ἐγὼ Ἰωάννης* (11), *ἐγὼ Ἰωάννης προσηυχόμην* (12) und *ἡμεῖς οἱ ἀπόστολοι ἐδοξάσαμεν* (50) u. s. f.? Ganz einfach aber erklären sich diese Wendungen dadurch, dass geschrieben stand *παρεγένετο Ἰωάννης*, *ἦλθεν Ἰωάννης*, *οἱ ἀπόστολοι ἐδόξασαν*, und dass der Interpolator mit möglichst geringer Aenderung nur sein *ἐγὼ* und *ἡμεῖς* einschob und die Personalendung des Verbums darnach veränderte.

Ob die anonyme Schrift nicht heutzutage noch existirt, wäre nun erst festzustellen, was natürlich nicht leicht werden dürfte, nicht nur, weil eben überhaupt eine negative Antwort auf eine solche Frage nie ganz sicher ist, sondern auch, weil das Nachforschen nach anonymen Werken in Handschriften bekanntlich noch viel umständlicher und trostloser ist, als das nach benannten. Wenn aber auch, wie zu vermuthen steht, alle solchen nicht interpolirten Exemplare längst untergegangen sind, so wird dadurch unsere Annahme nicht im geringsten erschüttert. Die Schrift mochte noch jung und wenig verbreitet sein, als die

plumpe Interpolation vorgenommen wurde; aber selbst auch ein schon vielgelesenes, anonymes Buch musste vor dem vom Apostel herrührenden das Feld räumen und konnte leicht ganz verschwinden.

Indessen fehlt es nicht an Zeugen seines ehemaligen Bestehens. Es giebt drei syrische [1]) und eine arabische [2]) Bearbeitung davon. Mögen nun diese alle auf eine erste syrische Uebersetzung zurückgehen, oder mag das griechische Werk mehrmals vorgelegen haben, so viel ist klar: ihr Original hatte kein ἐγὼ Ἰωάννης u. dgl., denn alle drei syrischen Redactionen reden von Johannes [3]) in dritter Person und haben im Titel keine Andeutung von einer Johanneischen Verfasserschaft. Erst die arabische Uebersetzung, die der zweiten syrischen am nächsten steht, bringt auf einmal Johannes' Namen im Titel und legt dem Apostel die Erzählung in den Mund. Aber merkwürdigerweise findet sich hier dieselbe Inconsequenz wieder wie im griechischen. Auch hier stehen zuweilen nicht nur die Apostel [4]), sondern auch Johannes selbst [5]) in dritter Person.

---

[1]) Herausgegeben und übersetzt von W. Wright. 1) Contributions to the apocryphal Literature of the N. T. coll. and edited from syriac mss. (London 1865), S. 18—24. 2) The Departure of My Lady Mary from this world, Journal of Sacred Literature (herausg. von Cowper), 1865, Jan. S. 417 ff. April S. 129 ff. 3) Contributions S. 24—41. Ueber eine noch ausführlichere Fassung in einer Hs. der asiatischen Gesellschaft zu London vgl. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles (London 1871) p. XI. 2) ist vollständig erhalten, von 1) und 3) nur Bruchstücke.

[2]) Ioannis apostoli de transitu b. Mariae uirginis liber ex rec. et cum interp. Maximiliani Engeri (Elberfeld 1854). Die Uebertragung wird S. XVII in die Zeit der „übrigen" arabischen Apokryphen gesetzt, d. h., wie ich von competenter Seite erfahre, ins 9. bis 10. Jahrhundert.

[3]) In der dritten ist keine Gelegenheit, ihn einzeln zu nennen; aber „die Apostel" stehen oft in dritter Person, nie in erster.

[4]) S. 69 discipuli ei benedixerunt; S. 71 instituerunt, portabant, u. s. w.

[5]) S. 83 Ioannes discipulus manum suam extendit.

Die Erklärung der Thatsache scheint auf den ersten Blick ganz einfach. Die zweite syrische Redaction, und ebenso die arabische Bearbeitung, schiebt eine Einleitung vor, in der erzählt wird, wie der Apostel Johannes die Auffindung des Buches n seiner Kirche in Ephesos veranlasste. Was lag näher, als noch den letzten Schritt zu thun und das Buch von Johannes geschrieben sein zu lassen? Das mag irgend ein Abschreiber des Syrischen gethan haben, dem der Araber folgte; und aus jenem syrischen Exemplar oder dessen Vervielfältigung drang dann auch die Kunde von der Johanneischen Verfasserschaft in die griechische Welt und veranlasste dort die oben besprochene Interpolation.

Indessen, so einfach ist die Sache nicht. Abgesehen davon, dass möglicherweise beide Interpolationen, die im Griechischen und die im Arabischen, unabhängig von einander könnten gemacht worden sein, so fällt bei obiger Erklärung schon diess auf, dass die Interpolation im Griechischen sich so allgemein verbreitet, im Syrischen jegliche Spur davon verschwunden sein sollte. Namentlich steht ihr aber ein Anderes entgegen, das uns vielmehr zur umgekehrten Annahme zu drängen scheint. Der arabische Text steht nämlich an mehreren Stellen wieder dem griechischen so viel näher als die sämmtlichen drei Syrer, dass man sich kaum des Verdachtes erwehren kann, unser griechischer Text oder eine getreue Uebersetzung desselben habe ihm neben der zweiten syrischen Fassung vorgelegen. Man vergleiche z. B. das Gebet der Maria S. 97, 1—9 (Tischendorf) mit Enger's Uebersetzung S. 31, 22—33, 11, ebenso das Gebet des Johannes S. 97, 16—98, 1 mit Enger S. 35, 3—15, ferner S. 99, 5—9 mit Enger S. 39, 7—25 (bei den Syrern ist Bartholomäus noch unter den Lebenden). Also im Griechischen wird die Interpolation wohl zuerst vorgenommen worden und von da mit Ueberspringung der früher entstandenen syrischen Bearbeitungen in die arabische gedrungen sein. In dritter Person wird deswegen auch beim Araber gerade da von Johannes geredet, wo der Text, dem Syrer allein folgend, im Griechischen keine Parallele hat.

Noch aber sind wir mit dieser wirklich recht verwickelten Frage nicht zu Ende. Der erste Syrer nämlich[1]) spricht in der ersten Person des Plural, wo nur die Apostel gemeint sein können, doch so, dass sich nicht bestimmen lässt, welcher als Schreiber gemeint ist, da alle dreizehn (mit Paulus) auch in dritter Person erwähnt werden. Man könnte hieran für die Annahme einer ursprünglich pseudojohanneischen Abfassung des Buches einen Anhalt zu finden glauben. Aber Johannes kann jener Schreiber von allen Aposteln am wenigsten sein, weil nicht nur bis dahin fortwährend von ihm in dritter Person die Rede ist, sondern es dann auch noch geradezu heisst: „We all say to John" u. s. w. Diess ist aber für uns hier die Hauptsache. Im Uebrigen mag man rathen, wie man will. Mehr als rathen lässt sich keinenfalls, weil das Bruchstück schon kurz, nachdem diese erste Person anhebt, abbricht. Vielleicht hatte jener Uebersetzer von einem dem Jacobus zugeschriebenen transitus Mariae Kunde. Vielleicht nahm er auch nur die in manchen apokryphen Schriften übliche Sitte an, in erster Person zu reden, ohne dass er sich dabei einen bestimmten Theilnehmer an der Handlung auch als Schriftsteller dachte. Endlich kann man ja auch wohl noch an eine vielleicht in erster Person verfasste Urschrift denken, aus welcher einerseits unser griechischer Text, andrerseits die erste syrische Bearbeitung, ja vielleicht weiterhin, wie man unten sehen wird, noch andere Schriften hervorgegangen sein möchten.

II.

Der Schluss des Buches hat in verschiedenen Handschriften starke Veränderungen erfahren. Man sehe nur bei Tischendorf S. 111 Text und Apparat. Es ist schwer zu bestimmen, welche Fassung die ursprüngliche gewesen; es wird sich vielleicht erst im Zusammenhang der Untersuchung auch der andern Schriften über denselben Gegenstand urtheilen lassen, was man hier ursprünglich zu nennen hat. So viel indessen kann doch schon

[1]) Contributions S. 23.

jetzt gezeigt werden, dass nämlich Tischendorf keinen glücklichen Griff gethan hat, indem er gerade die Lesung von Cod. Monac. 276 (C) in den Text aufgenommen hat. Es war diese schon deswegen verdächtig, weil sie sich allein in dieser, weder alten noch sonst besonders empfehlenswerthen Hs. findet, noch mehr aber, weil durch sie ein klaffender Riss in dem Berichte entsteht. Die Apostel setzen den Leichnam in Gethsemane bei, wo sie dann hingehen, wird nicht gesagt; man muss aber doch wohl glauben, sie bleiben dabei und geniessen den Wohlgeruch und hören den englischen Lobgesang und sind unter den *πάντες* mitbegriffen, die am Aufhören des Gesanges erkennen, dass Maria in den Himmel versetzt ist. Auf einmal sind sie dann aber c. 49 mit im Himmel, was in den andern Hss. erklärt wird (zwölf Lichtwolken heben sie mit Maria hinauf), hier aber ganz unvermittelt und unerklärlich aus dem *θεωροῦμεν τὴν Ἐλισάβετ κτλ.* hervorgeht.

Sollten aber auch diese Gründe noch nicht durchschlagen, so wird man sich der Ueberzeugung, dass wir es in C mit einer Interpolation zu thun haben, dann wohl nicht mehr verschliessen, wenn es gelingt, die Fälschung in ihrer vollständigeren und plumperen Fassung vorzulegen. Und diess soll denn hier geschehen. In Cod. Paris. gr. 1215 (oben P) f. 127ᵘ lautet das Ende des Buches von c. 48 (S. 111, 3 Tischend.) an, so: *τούτου δὲ γενομένου τοῦ θαύματος, ἐν τῷ ἐξέρχεσθαι τοὺς ἀποστόλους ἐκ τῆς πόλεως Ἱεροσολύμων βαστάζοντας τὴν κλίνην, ἐντεῦθεν πρὸς Γεθσημανῇ τὴν ἱερωτάτην ἀπάγεται· κἀκεῖσε τὸ πανάγιον σῶμα τάφῳ μὲν δίδοται — τί γὰρ εἰ καὶ θεὸς ὢν ὁ ταύτης υἱὸς ἀνθρωπίνως θάπτεται; —* 5 *διὰ τούτου δὲ πρὸς οὐράνιά τε καὶ θεῖα πνεύματα πέμπεται. πιστοῖ τὸν λόγον Ἰουβενάλιος ὁ τῶν Ἱεροσολύμων θεῖος ἐπίσκοπος· ἱερὸς δὲ οὗτος καὶ θεοφόρος ἀνήρ, ὃς ἐξ ἀρχαίας λέγων καὶ ἀληθοῦς παραδόσεως ὡς αὐτὸν καταχθῆναι τὸν λόγον οὕτω φησίν· τρεῖς ὅλας ἡμέρας τοὺς ἱεροὺς* 10

2. *βασταζόντων.* 5. *ὢν*] *ἦν.* 6. *δι' αὐτοῦ* Paris. gr. 1548; siehe unten S. 235, Anm. 3. | *τοῦτο. σκηνώματα μεταπέμπεται* Paris 1548. 10. *φασίν.*

ἀποστόλους προσμεῖναι τῷ τάφῳ, θείας ὑμνῳδίας ἄνωθεν ὑπακροωμένους. εἶτα μετὰ τὴν τρίτην, ἑνὸς τῶν ἀποστόλων πρὸς τὴν κηδείαν, οὕτως συμβάν, ὑστερήσαντος, ἢ μᾶλλον θειοτέρας λόγοις οἰκονομίας, ὥστε γνώριμον πᾶσι γενέσθαι
5 τὴν θαυμασίαν τύταην μετάστασιν, τότε δὴ καὶ αὐτὸς ἀφικνεῖται μὲν καὶ ὥσπερ εἰκὸς ἀφορμὴν ἀμέτρου λύπης τὸ πρᾶγμα ποιεῖ, καὶ ὡς καλοῦ τοιούτου λειφθεὶς ἄμοιρος οὐδ' ὅλως εἶχεν ἀνασχετῶς. τὸ γοῦν ἱερὸν τάγμα τῶν ἀποστόλων, οὐ δίκαιον εἶναι κρίναντες μὴ καὶ αὐτὸν τὸ ζωη-
10 φόρον ἐκεῖνο σῶμα καὶ ἰδεῖν καὶ προσπτύξασθαι, κελεύουσιν αὐτίκα διανοιγῆναι τὸν τάφον. καὶ ὁ μὲν ἠνοίγετο· ὁ δὲ θησαυρὸς ἐντὸς ἦν οὐδαμῶς, μόνα δὲ κείμενα τὰ ἐντάφια ὃν τρόπον καὶ τὰ τοῦ παιδὸς μετὰ τὴν ἀνάστασιν· ἃ καὶ περιπτυξάμενος αὐτός τε καὶ οἳ συμπαρῆσαν, καὶ ἀφάτου
15 πλησθέντες εὐωδίας καὶ χάριτος, ἀσφαλίζονται μὲν καὶ αὖθις τὸν τάφον, τὸ δὲ θαῦμα τοῖς μετὰ ταῦτα παῖς παρὰ πατρὸς λαμβάνων ἐφεξῆς παραπέμπουσιν. ἀλλὰ τῆς μὲν θείας ταφῆς τοῦ ζωηφόρου σώματος ὁ λόγος οὕτως ἔχων ἐστίν· οἱ δὲ ἅγιοι ἀπόστολοι .... (c. 50).

Der hier angezogene Bericht des Juvenalis ist uns erhalten bei Nikephoros Kallistos [1]), schon früher aber bei Johannes von Damaskos [2]), der ihn wörtlich aus der *Εὐθυμιακὴ ἱστορία* entnommen haben will: *καὶ ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τῇ Εὐθυμιακῇ ἱστορίᾳ, τρίτῳ λόγῳ, κεφαλαίῳ τεσσαρακοστῷ, οὕτως αὐτολεξεὶ γέγραπται.* Was diese Euthymische Historie gewesen, werden wir vielleicht nie erfahren. Lambecius [3]) meinte, man habe darunter die von Kyrillos von Skythopolis († gegen Ende saec. VI) verfasste Lebensgeschichte des Euthymios († 473), Sabas († 531) und Johannes Silentiarios († 558)

---

3. οὕτω Paris. 1548. 5. διάστασιν Paris. 1548. 7. καλλοῦ. 9. δίκαι (ον von 2. Hand beigefügt). 13. κατὰ Paris. 1548.

[1]) L. XVIII, c. 14; Paris 1630, fol. T. II, p. 607c.

[2]) Hom. II in dorm. b. Mariae, c. 18; ed. Mich. Le Quien, Paris 1712, fol. T. II, p. 879.

[3]) Comment. de Bibl. Caes. Vindob. VIII, p. 172s. und 306 (363s. und 653 ed. Kollar).

zu verstehen, welche zusammen ein Werk in drei Büchern gebildet habe; in deren drittem, d. h. also im Leben des Johannes Silentiarios, sei obige Stelle zu suchen [1]). Gegen diese Ansicht macht Cotelerius [2]) geltend, dass Johannes Silentiarios nicht unter Pulcheria lebte, sondern ziemlich viel später, sodass der Bericht von der Vernehmung des Juvenalis durch diese Fürstin in seiner Biographie ebenso wenig zu thun hatte wie die in Nikon's Pandekten ausgeschriebene Stelle [3]) aus dieser Historie, die gleichfalls von Pulcheria's Zeitgenossen handelt. Und allerdings finde sich in Johannes Silentiarios Leben nichts davon. Le Quien [4]) fügt hinzu, dass Juvenalis von Jerusalem († 450) sich nicht, wie die Euthymische Historie bei Johannes von Damaskos ihn thun lässt, auf Dionysios Areopagites berufen konnte, dessen angebliche Werke erst nach Zenon's Regierungszeit, d. h. zu Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrhunderts, entstanden seien.

Mir scheint von diesen Einwänden nur der einzige einigermassen stichhaltig, dass die Lebensbeschreibungen der drei genannten Männer von Kyrillos allerdings im Ganzen wenig Episodisches enthalten und nur sehr selten und in sehr kurzen Worten über die Zeit eines Jeden hinausgreifen. Dagegen waren Dionysios des Areopagiten Schriften zu der Zeit, wo Kyrillos schrieb (um 553), schon längere Zeit bekannt, wenn auch 532 auf der theologischen Conferenz zu Constantinopel noch nicht allgemein verbreitet [5]). Er konnte sie daher wohl zur Beglaubigung anführen, auch zur Noth ein solches Citat dem Juvenalis in den

---

[1]) Euthymios' Leben ist herausgegeben in Analecta graeca Bened. T. I (= Cotelerius Monumenta ecclesiae graecae T. IV, Paris 1692, p. 1—99). Eine andere, dem Simeon Metaphrastes zugeschriebene Biographie bei Cotelerius Mon. eccl. gr. T. II (Paris 1691), p. 200 bis 340 und darnach im Sim. Met. bei Migne. Sabas' Leben bei Cotelerius Mon. eccl. gr. T. III (Paris 1686), p. 220—376. Johannes Silent. in Acta SS. Mai, T. III, append., p. 16—21.

[2]) Monum. eccl. gr. T. III, p. 575.

[3]) Abgedruckt bei Cotelerius Mon. T. III, p. 576.

[4]) Zu Jo. Dam., T. II, p. 879.

[5]) Fabricius Bibl. gr. ed. Harles T. VII, p. 7.

Mund legen; dass es vielmehr dem Verfasser angehört, beweist schon die wörtliche Entlehnung [1]). Und dass die im Jahre 1680 (also ein Jahr nach Lambecius' Katalog) herausgegebene Biographie des Johannes Silentiarios von Kyrillos jene Stelle nicht enthält, genügt auch nicht, um Lambecius' scharfsinnige Vermuthung abzuthun. Entweder nämlich kann man glauben, dass diese Biographie nur ein Auszug sei (denn sie ist gegen die beiden andern unverhältnissmässig kurz), oder besser folgende Erklärung versuchen. Die beiden Biographien des Sabas und Euthymios bildeten zusammen ein Werk in zwei Büchern, wie die Vorrede zum Sabas [2]), das Nachwort zum Euthymios [3]) und der Titel, den die Schrift z. B. in Cod. Paris. gr. 502 [4]) führt [5]), beweisen. Wahrscheinlich nach Veröffentlichung dieses Werkes (denn in der Vorrede zum Sabas scheint er an weitere Fortsetzung noch nicht zu denken, vgl. auch uita Euth., p. 95—97), entschloss sich aber Kyrillos, ein drittes Buch folgen zu lassen, welches das Leben des Johannes Silentiarios enthielt, nicht aber allein, wie Lambecius meinte, sondern vereinigt mit mehreren anderen Leben der Väter der jerusalemischen Wüste, wie die ersten Worte der Johannes-Biographie (*πρῶτον προτίθημι* u. s. w.) auf's deutlichste sich bekunden. Dass Kyrill selbst diess als eine Fortsetzung jener beiden betrachtet, beweisen auch

---

[1]) Aus Dion. Areop. de diuin. nom. c. 3.

[2]) *εὐλογητὸς ὁ θεὸς — — ὁ διεγείρας τὴν ὑμετέραν ἐπ' ἀρετῇ τελειότητα ἐπιτάξαι τῇ ἐμῇ οὐδενίᾳ ἀναγράπτους αὐτῇ ἀναστεῖλαι τὰς θεαρέστους — — Εὐθυμίου καὶ Σάβα ἀναστροφάς* (c. 1, p. 220).

[3]) Anal. gr. p. 95—99. p. 99: *τὰ περὶ τῆς τοῦ — — Σάβα πολιτείας — — ἐν δευτέρῳ διηγήσασθαι λόγῳ.*

[4]) Colb. 3063 saec. XII (so der Katalog) oder vielmehr XI.

[5]) F. 188 r *Μοναχικὴ ἱστορία δευτέρα τῆς κατὰ Ἱεροσόλυμα ἐρήμου, συγγραφεῖσα ὑπὸ Κυρίλλου, πρεσβυτέρου καὶ μοναχοῦ, καὶ ἀποσταλεῖσα τῷ ἀββᾷ Γεωργίῳ, ἡσυχάζοντι καὶ μοναστήριον στησαμένῳ ἐν τῷ κατὰ Σκυθόπολιν τόπῳ καλουμένῳ Βεέλλα. Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάβα.* (*Εὐλογητὸς κτλ.*); dann sonderbarerweise nachfolgend f. 245 r *Πρόλογος τοῦ βίου τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Εὐθυμίου* und 245 u *Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐθυμίου.* (*Ὁ μονογενὴς κτλ.*). Das Ende dieses Buches fehlt.

wieder seine eigenen Worte [1]: *ὁ μὲν οὖν Σάβας — — ἐλθὼν, ὡς ἐν τῷ δευτέρῳ εἴρηται λόγῳ,* und dass die einzelnen Bücher in diesem Sinne überliefert wurden, macht der Titel im Paris. gr. 502 wenigstens wahrscheinlich. Die übrigens vielleicht erst von Andern aufgebrachte Bezeichnung als *ἱστορία Εὐθυμιακὴ* passte auf das Ganze trefflich, da Euthymios an der Spitze desselben stand [2]; ähnlich ist die *ἱστορία Λαυσιακὴ* nach dem Lausos benannt, dem das Werk gewidmet ist. In einer der Biographien jenes dritten Buches nun, das mit Johannes Silentiarios begann, konnten recht wohl die beiden aus der Euthymischen Historie bekannten Berichte, etwa als Erzählung eines der Väter, oder bei Gelegenheit einer Reliquienauffindung, oder sonstwie, ihre Stelle gefunden haben.

Indessen, über eine blosse Vermuthung bringen wir es nicht hinaus. Es muss uns genügen, die immerhin wahrscheinlich alte Quelle, aus welcher den Interpolatoren von Cod. Paris. 1215 und Monac. 276 ihr Bericht zugeflossen, angezeigt zu haben. Dass sie nicht unmittelbar aus der Quelle geschöpft haben, lässt sich erwarten; den Vermittler wird man an den kunstvoll geschlungenen Phrasen erkannt haben: es ist Simeon Metaphrastes [3], der selbst wahrscheinlich auch nicht weiter zurückgegangen sein wird, als auf Johannes von Damaskos.

Nur darauf sei bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam gemacht, dass sich nämlich nur an dieser Stelle der Euthymischen Historie in einer griechischen Schrift der Zug von Thomas' verspäteter Ankunft, Oeffnung des Grabes und Wahrnehmung der Abwesenheit des Leichnames findet, der in dem lateinischen Berichte A bei Tischendorf und in der arabischen

---

[1]) Vita Joh. Sil. c. 14.

[2]) Am Schluss des Prologos . . . *συνεργοῦντος τοῦ θεοῦ καὶ τῷ λέγειν ἐπιχορηγοῦντος διὰ τῆς τοῦ ὁσίου Εὐθυμίου πρεσβείας τοῦ τὴν ὑπόθεσιν τῶν λόγων παρασχομένου.*

[3]) Or. de S. Maria 43; bei Migne Bd. 115 col. 560; der griechische Text scheint ungedruckt zu sein. Handschriftlich liegt er mir vor in Cod. Paris. gr. 1548. saec. XIII, f. 111 u—134 u. Obige Stelle von *ἐντεῦθεν* an bis *ἔχων ἐστιν* auf f. 129 u u. 130 r.

Uebersetzung wieder erscheint; ein Zug übrigens, der auf das frühere Vorhandensein einer ganz eigenen Erzählung schliessen lässt, da die Ueberraschung der Apostel bei Eröffnung des Grabes ganz sinnlos ist, wenn sie, wie in den andern Berichten, selbst Zeugen der Versetzung der Maria in den Himmel gewesen sind. Der lateinische Bericht A (C. 16) und der Araber (S. 83) brauchen denn auch die Vorsicht, dass sie die Apostel im Augenblick der Versetzung von einer Lichtwolke geblendet werden lassen. Warum in der griechischen hagiographischen Literatur diese Darstellung des Vorgangs, wie es scheint, sonst verschwunden ist [1], lässt sich nicht leicht sagen [2]. Vielleicht gerade, weil man vernachlässigt hatte, sie auf eine apostolische Gewährschaft zu stützen.

III.

Auf die bisher besprochene Schrift lässt Tischendorf zwei Erzählungen von der Himmelfahrt Mariae in lateinischer Sprache folgen [3]. Er erklärt sie für blosse stark veränderte Uebertragungen jener Schrift, was Wright erst für nicht wohl thunlich gehalten hatte, dann aber, wahrscheinlich auf Tischendorfs' Autorität gestützt, doch wagte [4]. G. Bickell aber [5] erkannte und bewies deutlich, dass diess ihr Ursprung nicht sein könne; vielmehr habe man sie als verschiedene Bearbeitungen eines andern griechischen Werkes zu betrachten, dessen wesentlicher Inhalt uns von Johannes, Erzbischof von

---

[1] Vgl. A. Le Hir, De l'assomption de la S. Vierge, in Etudes rel. hist. et litt. par des pères de la Comp. de Jésus; août 1866, p. 551. Uebrigens enthält dieser Aufsatz, dessen Kenntniss ich H. Zotenberg's Freundlichkeit verdanke, nichts wesentlich Neues.

[2] Cod. Paris. gr. 947 (scr. a. 1523) erwähnt sie (f. 174u—175r), aber offenbar nach Johannes von Damaskos, wenn nicht etwa gerade nach eihem so wie Cod. 1215 interpolirten Texte der *κοίμησις* (f. 174r *καὶ τοῦτον* [*τοῦτος!*] *ὥς φασι τὸν λόγον πιστοῦται Ἰουβενάλιος*, vgl. oben S. 231 f.). Im übrigen schöpft diese rohe Compilation (f. 164u—176r) die Erzählung aus der anderen unten zu besprechenden Schrift.

[3] Apocal. apocr. S. 113—123. 124—136; letztere auch Bibl. patrum maxima T. II, 2 (Lugd. 1677), p. 212.

[4] Journal of S. Lit. 1865, Jan., p. 417, und Contributions, p. 8.

[5] Theolog. Quartalschrift 1866, S. 469 ff.

Thessalonich (seit 680), erhalten worden sei, das aber aus viel älterer Zeit stammen müsse, da einerseits die lateinische Uebersetzung schon im 7. Jahrhundert verbreitet gewesen[1]), andererseits bei Wright mehrere Bruchstücke von einer Uebertragung in's Syrische vorliegen, die aus einer Hs. des fünften Jahrhunderts geschöpft sind. Noch weiter zurück sei wohl eine Grundschrift, aus der beide Werke abgeleitet seien, anzunehmen; und daher erkläre sich dann der, übrigens nicht sehr ansehnliche, beiden gemeinsame Bestand.

Bickell's höchst scharfsinnige Beobachtung (denn von der zweiten griechischen Schrift lagen ihm nur die wenigen in Tischendorf's Vorrede abgedruckten Stellen vor) wird auf's glänzendste bestätigt, wenn man die ganze bei Johannes von Thessalonich erhaltene Schrift mit der lateinischen und der syrischen Bearbeitung vergleicht. Sie findet sich, so viel mir bekannt, in sieben hiesigen Hss.:

P Paris. gr. 683 saec. X (wenigstens f. 194—218; es ist nämlich ein Sammelcodex, dessen grösster Theil aus saec. XII sein mag, daher die Angabe des Katalogs; Anderes ist aus saec. X, XI, XIII) f. 213 r—218 u, leider nur Bruchstücke.

Q Paris. gr. 1174 saec. XII f. 321—337.

R Paris. gr. 1504 saec. XII f. 95 r—107 u, 113 r—114 u.

S Paris. gr. 897 saec. XV f. 253 r—271 r.

T Paris. gr. 1190 ann. 1567 f. 223 u—237 r.

C Coisl. 121 ann. 1343 f. 144 r—150 u.

D Coisl. 307 ann. 1552 f. 549 r—561 u.

PQ haben ganz und C theilweise die sehr merkwürdige Vorrede des Johannes von Thessalonich, welchem PQ im Titel das Buch zuschreiben, während C den Apostel Johannes zum Verfasser macht. R dagegen nennt als solchen Jacobus, den Bruder des Herrn, es fehlt ihm daher selbstverständlich jene Vorrede. Auch T hat von der Vorrede nichts, doch lässt er die Autorschaft des Johannes von Thessalonich gelten. DS endlich haben dessen Namen in der Ueberschrift und einen Theil seiner Vorrede in freier Bearbeitung.

Im Texte stellen PQC eine Redaction dar, R eine andere,

---

[1]) Ja, im 6. Vgl. Greg. Tur. glor. mart. I, 4 u. Ruinart's Anm.

DST, mit starken Differenzen auch unter sich, eine dritte, entweder unabhängige oder wohl eher aus beiden andern zusammengeschweisste. Letzteres möchte ich vermuthen, nicht nur weil diese Fassung mir bloss aus ganz jungen Hss. bekannt ist, was Zufall sein mag, sondern namentlich deswegen, weil sie zwar das Meiste, was jene bieten, auch enthält, und zwar wörtlich übereinstimmend, weiter aber auch fast gar nichts. Nur am Schlusse finden sich in T einige von beiden andern Redactionen abweichende Worte während S mit R und nachher mit C, D mit C allein stimmt. Doch ist hier wohl zu merken, dass von jener Redaction die Hauptzeugen PQ fehlen, C verkürzt oder verstümmelt zu sein scheint. So weit in C die Erzählung reicht, stimmt T mit C fast wörtlich, von da ab mit R sachlich, in allem Wesentlichen; den doxologischen Schluss hat er wieder mit C gemein. Den Namen Jephonias müssen DS aus anderen Berichten geschöpft haben. Es wäre kaum begreiflich, dass QCR ihn alle weggelassen hätten, wenn sie ihn in ihrer Quelle vorgefunden hätten.

Jede der beiden Redactionen PQC und R ist nun ganz offenbar ein Auszug aus einer wahrscheinlich nicht viel umfänglicheren Schrift, aus der beide allen wesentlichen Erzählungsstoff und die Hauptreden mit nicht eben bedeutender Aenderung im Ausdruck beibehalten haben; wogegen auf der einen oder andern Seite zu lange Reden und Gebete gekürzt, auch wohl anstössige Nebenzüge verwischt worden sind.

Fragt man aber, ob einer dieser Auszüge oder die beiden Auszügen zu Grunde liegende Schrift das Werk des Johannes von Thessalonich ist, so lässt sich hierauf nicht leicht mit Gewissheit antworten; jedenfalls wäre dazu eine weitere Uebersicht über das handschriftliche Material wünschenswerth. Nach dem oben Verzeichneten allein läge es nahe, die Redaction PQC als Johannes Werk zu betrachten, die Redaction R als eine andere Bearbeitung des Buches, das jenem zur Vorlage diente. Zwar auf die Ueberschrift *Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου* in R darf man nicht zu viel Gewicht legen; es war das ein noch wohlfeileres Mittel, eine apostolische Urkunde herzustellen,

als die oben von uns beobachtete Interpolation. Dagegen steht fest, dass Johannes von Thessalonich selbst auch nur eine frühere Schrift bearbeitet und neu herausgegeben hat. Das geht, wie Bickell bemerkt hat (S. 472), daraus hervor, dass ein Buch von in allen wesentlichen Zügen ganz demselben Inhalt seit dem 7. (6.) Jahrhundert in lateinischer, seit dem 5. in syrischer Uebersetzung nachweisbar ist, das sagt übrigens Johannes selbst in der Vorrede mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit. Er beschreibt seine Thätigkeit in folgenden Worten (P f. 213[u], Q f. 321[u]):

ἀλλ᾽ ἐπειδὴ φιλαλήθως μὲν οἱ τηνικαῦτα παρόντες, ὡς εἴρηται, τὰ περὶ τῆς τελειώσεως αὐτῆς ἀπεγράψαντο, τινὲς δὲ τῶν εἰς ὕστερον κακούργων αἱρετικῶν τὰ ἑαυτῶν ἐμβαλόντες ζιζάνια ἐστρέβλωσαν τὰ συγγραφέντα, τούτου χάριν οἱ πατέρες ἡμῶν ὡς ἀναρμοδίων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ 5 *τούτων ἀπέσχοντο, κἀντεῦθεν λήθη παρ αὐτοῖς καὶ τὴν ἑορτὴν ὑπεδέξατο. καὶ μὴ θαυμάσητε περὶ τοῦ διαφθείρειν τὰς γραφὰς ἀκούοντες τοὺς αἱρετικούς, ὅπου γε καὶ περὶ τὰς τοῦ θεοφόρου ἀποστόλου ἐπιστολὰς καὶ περὶ αὐτὰ τὰ ἅγια εὐαγγέλια τὰ παραπλήσια κατὰ καιροὺς δράσαντες* 10 *ἐφωράθησαν. ἀλλ᾽ οὐ διὰ τὴν ἐκείνων θεομίσητον δολιότητα τὰ τῆς ἀληθείας πράγματα διωσόμεθα, ἀλλὰ τὴν φαύλην παρασπορὰν ἐκκαθάραντες τὰ ὡς ἀληθῶς εἰς δόξαν θεοῦ περὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ γεγενημένα καὶ περιπτυξόμεθα καὶ διὰ μνήμης ἄξομεν ψυχωφελῶς τε καὶ θεαρέστως. οὕτω* 15 *γὰρ εὑρήκαμεν χρησαμένους καὶ τοὺς ἔναγχος ἡμᾶς προηγησαμένους καὶ τοὺς πολλῷ πρὸ αὐτῶν ἁγίους πατέρας, τοὺς μὲν περὶ τὰς καλουμένας ἰδικὰς περιόδους τῶν ἁγίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου καὶ Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου, τοὺς δὲ περὶ τὰ πλεῖστα τῶν χριστοφόρων μαρτύρων συγ-* 20 *γράμματα· δεῖ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐκκαθαίρειν κατὰ τὸ γεγραμ-*

3. *βαλόντες* Q. 6. *λήθην* Q. 7. *ὑπεδέξαντο* Q. | *διάθηρὰν* P. 8. *ὅπου γε*] *ὅπερ* P | *περὶ*] *εἰς* P. 9-10. *περιτα αὐτὰ ἅγια* P. 11. *θεομισῆ* Q. 12. *διάσώμεθα* P *διορθωσόμεθα* Q. 13. *φαῦλον* Q. 14. *αὐτοῦ* fehlt P. 16. Nach *γὰρ* noch *θεόπρεπῶς* P | *χρησαμένων* P. 18. *τοὺς καλουμένους* P. 21. *γεγραμμένους* Q | vgl. Jes. 62, 10.

μένον τοὺς λίθους ἐκ τῆς ὁδοῦ, ἵνα μὴ τὸ θεῖον ἢ τὸ ποίμνιον προσκόπτῃ. καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐπειδὴ καὶ εἰς τὴν φιλόχριστον ταύτην μητρόπολιν, ἵνα μηδὲν αὐτῇ λείπῃ τῶν
25 καλῶν, ἀνάγκη πᾶσα δοξάζεσθαι εἰλικρινῶς τὴν εὐεργέτιν τοῦ κόσμου καὶ δέσποιναν, τὴν ἀειπάρθενον καὶ θεοτόκον Μαρίαν, τελούντων ἡμῶν μετ' εὐφροσύνης οὐρανίου καὶ πνευματικῆς τὴν μνήμην τῆς θεοτερποῦς αὐτῆς ἀναπαύσεως, εἰκότως σπουδὴν οὐ μετρίαν ἐποιησάμεθα πρὸς διέγερσιν
30 ψυχῶν καὶ οἰκοδομὴν παραθεῖναι ταῖς φιλοθέοις ὑμῶν ἀκοαῖς οὐχ ἅπερ ηὕρομεν ἅπαντα ἐν διαφόροις βιβλίοις περὶ αὐτῆς διαφόρως ἐγγεγραμμένα, ἀλλὰ μόνα τὰ ὡς ἀληθῶς πραχθέντα καὶ γεγενῆσθαι μνημονευόμενα καὶ τοῖς τόποις μέχρι νῦν μαρτυρούμενα μετὰ φόβου θεοῦ φιλαλήθως
35 συλλέξαντες, τῆς ταυτολογίας οὐδένα θέμενοι λόγον, ὡς ἐκ κακοφροσύνης τῶν ταῦτα νοθευσάντων παρεμβεβλημένης.

Die „verschiedenen Bücher“ sind wohl nichts als Schwindel; es lag ihm ein einziges Buch vor, dessen Anfang er sogar sehr naiv im Wesentlichen unverändert gelassen hat: αὕτη ἡ βίβλος τῆς ἀναπαύσεως Μαρίας! Und auch mit diesem einen Buch hat er sich nicht viel zu schaffen gemacht. Was er etwa wirklich Häretisches beseitigt hat, können wir nicht wissen; dass er aber manchen „Stein“ des Anstosses nicht „aus dem Wege geräumt hat“, beweisen einige recht abenteuerliche Züge, wie wenn z. B., nachdem Christus die Seele seiner Mutter durch Engel in den Himmel hat tragen lassen, der Leib nun auf einmal laut aufschreit: „Herr, verlass mich nicht!“ und Christus ihm antwortet: „Wie sollte ich“! u. s. w. Auch mit den viel früher gemachten Uebersetzungen in's Lateinische und den wenigen erzählenden Bruchstücken des syrischen Textes stimmt seine Darstellung in solchem Maasse, dass an eine tiefgreifende Umarbeitung von seiner Seite nicht zu glauben ist. Ja, dass der

---

22. θεῖον ἢ τὸ P θεῖον ἤτοι Q, ich vermuthe θεώνητον. 27. 28. μετ' — μνήμην] τὴν μνήμην αὐτῆς μετ' εὐφροσύνης P. 28. θεοτερπνοῦς P θεοπρεποῦς Q. 30. τοῖς P. 31. ηὕραμεν P. 32. ἐνγεγραμμένα P. 33. μνημον.] ἄξιον μνημονευόμενον P. 34. μαρτυρούμενον P. 35. αὐτολογίας P | θέμενος P. 36. παρεμβεβλημένος P.

Erzbischof das ihm vorliegende Buch mit der grössten Nachlässigkeit ausgeschrieben hat, dafür haben wir den deutlichsten Beweis an einer für die frühere Gestalt der Schrift äusserst bedeutungsvollen Stelle; da nämlich, wo Christus die Seele seiner Mutter dem Michael übergiebt, heisst es auf einmal: *ἡμεῖς δὲ οἱ ἀπόστολοι ἐθεασάμεθα τὴν ψυχὴν Μαρίας παραδιδομένην εἰς χεῖρας Μιχαήλ!* Wesentlich mehr hat also Johannes gewiss nicht geleistet, als eine solche Ausscheidung einiges Redestoffs [1]), wie diejenige, aus welcher die in PQC vorliegende Form der Schrift hervorgegangen ist. Höchstens vielleicht noch einige ziemlich langweilige Ausweitungen der erbaulichen Reden, die freilich R ebensowohl als PQC angehören.

Jenes *ἐθεασάμεθα* hat aber, wie gesagt, für uns noch eine weitergehende Bedeutung. Es hat mit dieser ersten Person gewiss eine ganz andere, ich möchte sagen, die umgekehrte Bewandtniss wie mit der oben betrachteten. Diese hier lässt sich nur als eine Spur pseudapostolischer Abfassung der Urschrift begreifen, die man zu verwischen vergessen hat. Denn wer sollte doch in eine notorisch von einem Geistlichen des 7. Jahrhunderts herrührende und im Titel derselben Hss. ihm zuerkannte Schrift hineincorrigiren: *ἡμεῖς οἱ ἀπόστολοι*?! Hält man nun diese Spur mit den in der Vorrede befindlichen Andeutungen zusammen, so lässt sich mit ziemlicher Gewissheit Folgendes behaupten:

Die von Johannes von Thessalonich neu herausgegebene Schrift gab sich ehedem für ein Werk eines Apostels aus, vielleicht ganz von Anfang an, vielleicht auch erst in Folge nachträglicher, doch jedenfalls vor Johannes' Zeit geschehener Fälschung, ähnlich der oben an einem andern Buche von uns beobachteten; für letztere Annahme spricht auch hier der sonderbare Ausdruck *ἡμεῖς οἱ ἀπόστολοι* [2]). Diese Schrift,

[1]) Vielleicht wohl z. B. gewisser (in R erhaltener) Gebete in regelmässig wiederkehrender Formel, auf die der Ausdruck *ταυτολογίας* (oben Z. 35) nicht übel passt.

[2]) Noch ein spätes Beispiel freilich sehr naiv eingeführter Berufung auf apostolische Gewährschaft bietet T an jener Stelle am

welcher wahrscheinlich das Anathema des Gelasius galt, war im 7. Jahrhundert jedenfalls längst als apokryph und häretisch geächtet. Johannes von Thessalonich aber nimmt an, die Häretiker haben nicht den apostolischen Ursprung erdichtet, sondern eine wirklich apostolische oder doch zeitgenössische[1] Schrift durch Zusätze und Aenderungen gefälscht. Er veranstaltete nun eine in kirchlichem Sinne gereinigte Ausgabe, die wir entweder in der Redaction PQC besitzen, oder in der Vorlage beider Redactionen, PQC und R, zu suchen haben.

Fragt man, welchen Apostel die Urschrift, sei es ursprünglich, sei es in einer früheren Bearbeitung, als Verfasser nannte, so ist man wieder auf blosse Vermuthungen angewiesen. Zunächst liesse sich ja wohl denken, dass keiner genannt worden, wie diess noch bei andern Schriften, namentlich bei apokryphen Apostelgeschichten der Fall gewesen zu sein scheint[2]. War aber Einer namhaft gemacht, so wäre ich geneigt anzunehmen, dass es Jacobus gewesen; und zwar aus folgenden Gründen. Erstlich war es natürlich dem angeblichen Verfasser des bekannten Protevangeliums, vielleicht des ältesten aller NTlichen Apokryphen, in welchem Maria die Hauptrolle spielt und ihre Geburt auf's umständlichste berichtet wird, auch die Erzählung von ihrem Tode beizulegen. Diess kann auch für den Schreiber von R oder seiner Vorlage ein genügender Grund gewesen sein, Jacobus als Verfasser zu nennen. Zweitens aber könnte die Ueberschrift dieser Hs. möglicherweise doch auch auf Tradition beruhen, zwar kaum wohl auf Tradition in der Ueberschrift selbst, denn gerade in der von R vertretenen Redaction (der hierin auch DST folgen) ist jene erste Person verwischt; statt

---

Schluss, wo er sich von den Andern entfernt (f. 236u): *τοὺς δὲ ἁγίους ἀποστόλους αὐτοῦ ἐν νεφέλαις ἀπεκατέστησεν εἰς τοὺς τόπους αὐτῶν καθὼς ἐδιηγήσαντό μοι οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι.* Auch in beiden lateinischen Berichten (A c. 22, B c. XVII [XVIII]) kehren die Apostel zum Orte ihrer Predigt zurück.

1) *οἱ τηνικαῦτα παρόντες* (oben Z. 1).

2) Vgl. z. B. Tischendorf, Acta ap. apocr. p. IX—X. Freilich ist dort von der heutigen Gestalt der Schriften die Rede.

ἡμεῖς δὲ οἱ ἀπόστολοι ἐθεασάμεθα heisst es (f. 106[r]) *οἱ δὲ ἀπόστολοι ἐθεάσαντο.* Aber sonstwoher könnte der Schreiber Kunde von einem dem Jacobus beigelegten Berichte gehabt und darnach seinen Titel gefälscht haben. Drittens endlich scheint eine Stelle des Dionysios Areopagites darauf hinzudeuten, dass einst eine Erzählung des Jacobus von der Himmelfahrt Mariae umlief. Er spricht nämlich von diesem Ereigniss so [1]): *ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα* (*οιεσθαι* Paris. gr. 437 saec. IX, f. 126[u]) *καὶ αὐτός* (*αὐτοὶ* von 1. Hand ders., sowie 438 saec. X, f. 125[r] und 933 saec. X), *καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν· παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης· εἶτα ἐδόκει κτλ.* Warum sollte er neben Petrus und sogar vor Petrus unter allen Aposteln, statt z. B. Johannes, der sonst als Adoptivsohn eine so grosse Rolle bei der Begebenheit spielt [2]), vielmehr Jacobus als Zeugen derselben nennen, wenn er dabei nicht gerade an eine unter seinem Namen gehende Berichterstattung dächte?

Indessen, wie gesagt, mehr als eine blosse Vermuthung kann vor der Hand nicht geboten werden. Bestimmt festzuhalten ist nur diess, dass auch dem Johannes von Thessalonich ein angeblich apostolischer Bericht von der Himmelfahrt Mariae vorlag, der in seiner Urgestalt mindestens in's 5. Jahrhundert, und wahrscheinlich höher hinaufreicht.

IV.

Wir haben sicher zwei, wahrscheinlich drei verschiedene Berichte von der Himmelfahrt Mariae erkannt. Es liegt die

---

[1]) De diuin. nom. c. 3 (ed. B. Corderius, Antv. 1664, p. 538).

[2]) Um Johannes hereinzubringen, könnte man zu vermuthen versucht werden, dass *Πέτρος ὁ κορυφαῖος καὶ ἡ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης* zu lesen sei (*ἡ* ausgefallen, dann *ἡ κορυφαία* interpolirt). Aber die ältesten hiesigen Hss. (saec. IX und X) und, was mehr gilt, Maximos (der anmerkt *περὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων λέγει*) bezeugen unsern Text. Auch ist *θεολόγοι* dem Dionys von allen biblischen Schriftstellern geläufig (s. Stephanus im Thesaurus).

Frage nahe, ob sie alle drei unabhängig entstanden sind oder in ihrem Ursprunge zusammenhangen.

Ueber den zweiten, wo Thomas eine Hauptrolle spielt, lässt sich nach den geringen erhaltenen Spuren schwer urtheilen; doch ist gezeigt worden, dass eben jener allein erhaltene Zug sich mit den anderen Berichten nicht wohl vereinigen lässt. Dagegen darf von den beiden andern Schriften, deren eine dem Apostel Johannes beigelegt und die andere von Johannes von Thessalonich neu herausgegeben worden, mit ziemlicher Bestimmtheit behauptet werden, dass sie allerdings in ursprünglichem Zusammenhange stehen. Doch soll hier nicht unternommen werden, den ausführlichen Nachweis davon zu liefern. Man müsste sich dabei fortwährend auf den griechischen Text berufen, der meines Wissens ungedruckt ist[1]). Nicht aber, wie Bickell meinte, eine sehr kurz gefasste Urschrift wird man durch den Vergleich des ungedruckten griechischen Textes mit den in verschiedenen Sprachen gedruckten anzunehmen veranlasst werden, sondern im Gegentheil eine sehr weitläufige, aus welcher hier dies und dort jenes weggelassen oder auch durch neuaufgetragene Züge verdrängt worden ist. Denn sehr wahr sagt Ewald[2]) von Schriften verwandter Art: „die ausschweifenden Schilderungen solcher Bücher findet man vielmehr in späteren Abschriften leicht immer weiter verkürzt"; und gerade in unserem Falle deutet Verschiedenes auf einen solchen Verlauf.

Wenn nun aber die beiden Bücher, bei deren einem wir die Ueberlieferung jedenfalls bis in's 5. Jahrhundert hinauf verfolgen können, noch weiter zurück auf eine gemeinsame Quelle hinweisen, so sieht man, in wie alter Zeit schon der Gedanke aufgekommen sein muss, die heilige Jungfrau in den Himmel erheben zu lassen. Denn wohl hat Bickell (a. a. O.) Recht, wenn er es Ewald als eine mechanische Anschauungs-

---

[1]) Wo möglich, soll er es nicht zu lange mehr bleiben, denn er verdient ebensowohl und noch mehr bekannt zu werden, wie der Andere.

[2]) Göttinger gel. Anz. 1866, S. 1088.

weise verweist, dass er[1]) die ganze Marienverehrung auf einem Buche (und gar auf der einen ihm damals bekannten Fassung des Buches, der zweiten syrischen, die allerdings ihren Zweck, gewisse Cultustage und -Formen zu verbreiten und zu befestigen, deutlich genug verräth) als einem nun erst festen Grunde wollte fussen lassen. Umgekehrt muss man urtheilen. Ehe man auch nur auf einen solchen Gedanken kommen konnte, mussten Marienverehrung und Mariendienst schon in hoher Blüthe stehen.

Freilich mögen sie sich zuerst in häretischen Kreisen entwickelt haben. Bei den grossen Kirchenlehrern des 4. Jahrhunderts ist noch verhältnissmässig wenig davon die Rede; gewisse allzu eifrige Verbreiter mariolatrischer Gebräuche werden als Ketzer ferngehalten; noch Gelasius thut wenigstens das Buch vom Transitus Mariae in den Bann. Und auch an und für sich ist es wahrscheinlich, dass der Mariendienst in den frühesten Jahrhunderten am besten im Schatten gewisser häretischer Lehren gedieh. Beide religiöse Geistesrichtungen, die ihm inne wohnen und ihn hervorgetrieben haben, die polytheistische und die dualistische[2]), sind in ihrer schroffsten Ausprägung häretisch; und auch andere Schriftdenkmäler, in denen der Person der Maria eine zu grosse Bedeutung beigemessen wurde, hat die Kirche trotz grosser Beliebtheit in weiten Kreisen nicht in den Kanon aufgenommen, ja im Gegentheil mit dem Anathema belegt.

Aber doch finden sich in der Kirche selbst schon frühe genug Ansätze zu solchen Anschauungs- und Gefühlsreihen, die nachher ganz natürlicher Weise in den Marienglauben und Mariendienst ausliefen. Schon im N. T. selbst (Luc. XI, 27) ist die erste Kunde von der sehr begreiflichen Uebertragung der Verehrung des Sohnes auf die Mutter[3]) bewahrt,

---

[1]) Göttinger gel. Anz. 1865, S. 1022.

[2]) Dass die romantische Idealisirung des „ewig Weiblichen“ sich erst viel später dazu gesellt hat, braucht kaum bemerkt zu werden.

[3]) „Der Mariencultus ist unzertrennlich von dem Glauben an die Menschwerdung Gottes. Aus dem Herzen der allerseligsten Jung-

allerdings noch mit entschiedener Abweisung. Aber die eine jener Tendenzen, die dualistische, kommt deutlich genug in den apostolischen Schriften zum Vorschein, bei Paulus z. B. in der Geringschätzung der Ehe; dann ferner in dem Glauben an übernatürliche Empfängniss Jesu; und wie sehr durch diesen Glauben die Bedeutung der Maria gehoben wurde, erhellt zur Genüge aus dem Anfang des Evangeliums des Lucas, an welchen denn auch alle späteren Ausbildungen der Marienlegende anknüpfen. Wie bald erstarkt dann aber diese Richtung trotz aller Bekämpfung des Manichäismus und verwandter Ketzereien! Wie scharf ausgesprochen, wie hartnäckig finden wir sie bei einem Tertullian, bei einem Hieronymus!

Der andere Trieb aber, der polytheistische (man stosse sich nicht an dem Worte, es steht mir kein bequemeres zu Gebote), der den götterleeren christlichen Himmel allmählich mit tausenden von Gegenständen der Anbetung in hierarchisch wohlgeordneter Abstufung neu bevölkert hat, auch er macht sich frühe genug geltend, theils in der Aufnahme des spätjüdischen Engelglaubens (auch hiervon bezeichnende Beispiele in jenen Capiteln des Lucasevangeliums), theils in der rasch anwachsenden Bedeutung, welche das Andenken der Apostel und Märtyrer sowohl im religiösen Bewusstsein, als namentlich im Culte erhält, theils auch und ganz besonders in der immer entschiedeneren und allgemeineren Auffassung des Stifters der christlichen Religion selbst als Hypostase der Gottheit. Und so darf es uns denn nicht Wunder nehmen, wenn schon früh im 4. Jahrhundert, nachdem mit dem Siege der Homousie die Entwicklung des Glaubens an die Gottheit des Sohnes zum Abschluss gelangt war, einerseits dasselbe religiöse Grundbedürfniss, in anderer Richtung weiter arbeitend, auch die Mutter zu nahezu göttlichen

frau schöpfte der Sohn Gottes das Blut, welches er am Kreuze vergoss, für Ihre, für meine, für jede Seele. Daher ist die Verehrung der Mutter Gottes gar nicht zu trennen von der Anbetung des göttlichen Erlösers.“ Ida von Hahn-Hahn an Wolfgang Menzel, in dessen Denkwürdigkeiten (1877), S. 278f. Freilich verräth hier die begriffsmässige Ableitung an Stelle des unbewussten Triebes die Convertitin.

Ehren zu erheben beflissen war, andererseits, bei der immer gesteigerten Hochschätzung der ehelos einsiedlerischen Heiligkeit und der immer allgemeiner werdenden Uebung derselben, das Urbild der mit der Keuschheit fortwährend verwechselten Jungfräulichkeit auch zum Urbild der anbetungswürdigsten Heiligkeit wurde. Auch ihm durfte die Krönung eines übermenschlich heiligen Lebenswandels, die unmittelbare Erhebung in die himmlischen Höhen nicht ferner fehlen, worüber dann einen schriftlichen Bericht abzufassen, oder gar einen von Häretikern schon erfundenen zurechtzustutzen, das Geringste war. Es sollte eher Wunder nehmen, wenn aus einem so wohl bestellten Boden unsere Urschrift allein aufgeschossen wäre oder sich nicht sofort inner- und ausserhalb der Kirche unendlich vervielfältigt hätte, als wenn sie erst die Gemüther hätte für ihren Gegenstand gewinnen und den Glauben sammt der daran geknüpften Sitte schaffen müssen.

Anzeigen.

August Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878. S. XI. 566. 8⁰.

Dass zum vollen Verständniss der Genesis des Christenthums eine gründliche Kenntniss des mütterlichen Bodens gehört, aus welchem dasselbe hervorsprosste, ist eine zum Schaden der Darstellung des Lebens Jesu wie der NTlichen Zeit- und Literaturgeschichte leider bis jetzt oft zu sehr verkannte Thatsache. Während in der Periode des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts grosse Sammelwerke entstanden, in denen man die Evangelien aus Talmud und Midrasch sich zu erläutern bemühte, sind in der neueren Zeit nur einzelne spärliche Fortführungen dieser Forschungen an das Licht getreten. Es gehören dahin: Robinson, The evangelists and the Mishna. London 1859. Castelli, il Messia secondo gli Ebrei. Firenze 1874. Franz Delitzsch, Horae hebr. et talmud. in der

Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche, Bd. 37, Nr. 3. 4. 1876 und in bescheidnerem Umfange des Unterzeichneten Analecta Rabbinica, 1875, und Rabbin. Analekten in den Jahrbb. f. protest. Theol., Jahrg. I, 2. S. 476 ff. Unter den NTlichen Kritikern ist es bis jetzt der einzige Schürer, der in diesen Studien einheimisch geworden und von denselben in seinen vortrefflichen Arbeiten eingehenden Gebrauch gemacht hat. — Endlich erhalten wir nunmehr von dem Verfasser ein umfassenderes auf Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch gerichtetes Werk, zu dessen Ausarbeitung derselbe sich durch frühere dahin einschlagende Arbeiten (bei Gelegenheit der Commentirung des Hosea 1868 und Joel 1874, später im lebensfreudigen Jesus der Evangelien etc. 1876) wohl vorbereitet hatte. Wir stehen nicht an zu erklären, dass der Verfasser aus den reichen Fundgruben der älteren jüdischen Literatur zur Erklärung der Evangelien sehr viel Neues und Wichtiges heraufgefördert hat, dessen Berücksichtigung wir den Exegeten des Neuen Testaments angelegentlichst empfehlen. Zahlreiche Ausdrücke und Wendungen, Bilder und Gedanken erhalten so erst ihr rechtes Licht und ihr lebendiges historisches Verständniss. Wir rechnen dahin Erläuterungen wie die des Ausdruckes „binden" Matth. 16, 19 (S. 196) = verbietende einschränkende Beschlüsse fassen, die altjüdische Anschauung vom Schuldverhältniss Gott gegenüber (S. 88 zu Matth. 6, 12), die den NTlichen Vorstellungen über die Zustände der Endzeit entsprechenden jüdischen Parallelen (S. 132. 301—306 zu Matth. 10, 21. 24, 4 ff.), die Richtigstellung des Begriffs, קץ = τέλος als Ende nicht der Welt sondern der der Messiaserscheinung vorangehenden Leidenszeit (S. 133. 301), die Erläuterung des „im Finstern reden" (S. 134 zu Matth. 10, 27). Ferner: die lehrreichen Ausführungen über die Formen damaliger Schriftauslegung (S. 188 u. 350), über Unterschiede in der Form der Lehrvorträge (S. 160), über Gelübde (S. 184 f.), über das altjüdische Prozessverfahren (S. 340—343. 345—348), die endlich einmal klare Beschreibung der einzelnen Vorgänge des Passahmahles (S. 329—334) u. a. m.

Beachtenswerth für NTliche Textkritik erscheinen uns die aus der Kenntniss der jüdischen Zeitgeschichte geschöpften Bemerkungen über den Zusatz ἀγαθέ zu διδάσκαλε in Matth. 19, 16 (S. 227 f.), auch S. 10 zu Matth. 1, 21 ist eine gute textkritische Bemerkung gegeben. Dogmatisch wichtig ist die Erläuterung des τοῦτό ἐστιν in Matth. 26, 26 aus talmudischem זהו, wodurch mit einem Schlage der alte exegetische Streit

zu Gunsten Zwingli's entschieden wird. — Eine gute Spur für die Erklärung des sonst nirgend nachweisbaren, angeblich jüdischen Grundsatzes „du sollst deinen Feind hassen“ Matth. 5, 43 macht der Verfasser auf S. 67 ausfindig. — Wie viel zum feineren Verständniss der Evangelien die Rücksicht auf die ursprüngliche Form ihrer Aussprüche beiträgt, zeigt die treffende Bemerkung des Verfassers über das Wortspiel von בָּנִים und אֲבָנִים in Lucä 3, 10 (S. 423), was im griechischen Text völlig verwischt ist. Angenehm wäre es auch, wenn uns die Deutung von *Βηθανία* S. 501 als בֵּיתאֳנִיָּה Haus des Schiffs = *Βηθαβαρα* בֵּיתעֲבָרָה Haus des Uebergangs von der Duplicität des Namens befreien möchte. —

Dem Unkundigen wird eine grosse Zahl der Parallelen wahrscheinlich nichts bedeutend erscheinen, allein wer näher zusieht, wird hier irgend eine wichtige phraseologische oder sonst sprachliche Beziehung entdecken, die für das Verständniss des griechischen Textes von Werth ist. So kommt es z. B. auf S. 317 zu Matth. 25, 27 bloss auf den talmudischen Ausdruck für „Wechsler“ an, ebenso S. 110 auf die Deutung von *ἐξουσία* aus גְּבוּרָה, S. 246 aus רְשׁוּת, S. 147 auf sprachliche und sachliche Erklärung von *ζύγος* aus עוֹל (z. Matth. 11, 29), S. 187 auf Interpretation des *καλῶς* in Matth. 15, 7, S. 197 des *ἵλεώς σοι* in Matth. 16, 22, S. 200 der Phrase „den Tod schmecken“ Matth. 16, 28, S. 209 des *συμφέρει αὐτῷ* Matth. 18, 6 aus נוח לו, S. 289 des *ὀφείλει* aus חייב. Aehnliche Beispiele s. S. 194. 199. 212. 219. 237 zu Matth. 20, 14. 438 u. a. —

Dieser grossen Zahl lehrreicher, bisweilen sehr bedeutsamer und den Nagel auf den Kopf treffender Parallelen steht allerdings eine kleinere von solchen gegenüber, die füglich hätten gespart werden können. Wir meinen zuerst solche, bei denen das Belegte so selbstverständlich ist, dass es eines Beleges überhaupt nicht bedarf, oder bei denen doch wenigstens die Analogie eine zu oberflächliche ist. Was sollen wir z. B. damit anfangen, wenn bei Gelegenheit der in Gethsemane schlafenden Jünger uns erzählt wird, dass auch die Priester im Tempel bisweilen einschliefen, dann aber mit Prügeln aufgeweckt wurden (S. 337). Das kommt ja auch sonst wohl vor, dass Leute einschlafen, die eigentlich wachen sollten! — Noch seltsamer klingt es, wenn der Verfasser uns S. 27 zu Matth. 4, 11 auseinandersetzt, dass das Dienen der Engel vor Jesus keineswegs so zu verstehen sei, als ob dieselben ihm wie dem Adam Braten besorgt und Wein geklärt hätten. War

dieses Missverständniss wirklich zu befürchten? — Ausserdem findet sich eine ganze Anzahl unzutreffender Parallelen. Was hat die Erörterung über die Sitzungslocale des Synedriums zu Joh. 19, 13 (S. 560) mit Pilatus zu schaffen? Ebenso schief ist Aboth. 4, 25—27 vom Unterricht des Alters, der sich mit dem der Jugend nicht vergleichen lasse, mit Matth. 9, 16 (vom neuen Flicken auf das alte Kleid) zusammengestellt (S. 124 f.).

In den Stellen auf S. 94 ist wohl allerlei vom Mammon gesagt, aber nichts, was sich mit Matth. 5, 24 berührt, ebenso S. 34 f. lesen wir allerlei Schönes über die Gerechten, aber nichts, was den Ausdruck „nach Gerechtigkeit hungern und dürsten“ träfe, ebenso S. 87 bringt uns im sprachlichen Verständniss des schwierigen ἐπιούσιος nicht weiter. S. 173 f. zu Matth. 13, 55 ist von allen möglichen Handwerken, nur nicht von dem des Zimmermanns die Rede, noch davon, inwiefern die Juden mit ihren Worten eine Herabsetzung Jesu ausdrücken konnten. Manches könnte auch von dem, was S. 1—5 über das Geschlechtsregister gesagt wird, gestrichen werden, ebenso S. 257 das über die Prüfung des Denars auf seine Aechtheit Gesagte, worauf es ja Matth. 22, 19 gar nicht ankommt, und wenn S. 39 zu Matth. 5, 13 bloss die 2 letzten Zeilen des ganzen Absatzes abgedruckt wären, so wäre es gerade hinreichend gewesen. Was soll uns zu Marci 14, 27. 28 das talmudische Sprüchwort: „der geschlagne Hirt stellt seine davon gelaufenen Ziegen erst im Stall zur Rede?“ (S. 405) und zu Matth. 8, 12 (die äusserste Finsterniss) die Bemerkung von der Fledermaus, der das Licht nicht nützt (S. 114)? —

Mehr noch aber waren die häufigen Wiederholungen zu vermeiden. Statt die Stellen wieder in extenso mitzutheilen, konnte ja auf das früher Erwähnte einfach verwiesen werden. So vgl. S. 198 zu Matth. 16, 24 mit S. 139 f. zu Matth. 10, 38. S. 237 zu Matth. 20, 15 mit S. 93 zu c. 6, 23. S. 397 zu Marci 11, 13 mit S. 245 zu Matth. 21, 19. S. 400 zu Marci 12, 38 mit S. 278 zu Matth. 23, 7. S. 446 zu Lucä 11, 47 mit S. 297 zu Matth. 23, 35; an anderen Stellen ist das werthvolle Material zersplittert, vgl. S. 71 zu Matth. 5, 46 mit S. 217 zu c. 18, 17. S. 54 zu c. 5, 30 mit S. 210 f. zu c. 18, 8 und so noch an anderen Stellen. —

Ausserdem erlauben wir uns noch folgende Einzelheiten zur Sprache zu bringen. —

S. 29 zu Matth. 4, 18 hätte auf die Prophetenschüler des Alten Testaments, s. besonders Jesaj. 8, 16, hingedeutet werden sollen. Zu S. 298 ad Matth. 23, 37[b] möchten wir darauf auf-

merksam machen, dass das Bild der Henne wohl aus Jesaj. 31, 5 stammt. Zu S. 437, Lucae 10, 26 vgl. des Unterzeichneten Analect. Rabb., p. 7, Nr. 16, wo noch ein anderes Beispiel. Zu S. 141 möchten wir auch in Erinnerung bringen, dass der Midrasch unter den Tugenden Abraham's immer die Gastfreundschaft besonders hervorhebt, vgl. Beresch. rabb. c. 48 u. a. Die Ansicht, dass bei den Erzählungen vom Einzuge Christi in Jerusalem eine Combination von Passah und Laubhütten vorliege (S. 241), hat auch der Unterzeichnete in seinen rabbin. Anal., a. a. O. S. 478 vorgetragen. — Die Fassung des סגי נהור (S. 126 zu Matth. 9, 27) als Euphemismus: Hellsehender = Blinder, wie lucus a non lucendo halten wir nicht für richtig. Uns scheint die Phrase, nicht wie sie gewöhnlich übersetzt wird, mit multus luce, sondern mit qui nimium lucis habet übersetzt werden zu müssen, und „ein Geblendeter" und daher „Blinder" zu bedeuten. Auf S. 249. 461 wäre hinsichtlich des Sprachgebrauchs von שמים *οὐρανός* = Gott auf Schürer's vortreffliche Abhandlung über „den Begriff des Himmelreichs" in Jahrbb. f. protest. Theol. 1876, I. Rücksicht zu nehmen gewesen. — Der Ansicht des Verfassers (S. 285 ff.), dass die Matth. 23, 15 den Pharisäern vorgeworfene Proselytenmacherei bloss auf das Werben von Mitgliedern für ihre Secte innerhalb des Judenthums gehe, können wir nicht beitreten. Allerdings ist es richtig, dass das spätere Judenthum spröde gegen die Proselyten war und solche im Allgemeinen nicht wünschte, aber dass zu Christi Zeit das Judenthum innerhalb der Diaspora grosse Anstrengungen machte, um Heiden, besonders einflussreiche, zu gewinnen, zeigen erstens die Urkunden des Neuen Testaments, vgl. u. a. Lucä 7, 1—5. AG. 10, 1 ff. und besonders c. 17, 4. 12; sodann aber auch die Nachrichten der Alten über den zunehmenden Einfluss jüdischer Gebräuche in Rom und anderen grossen Städten des Reichs, wie die bei Horaz, Persius u. a. Schriftstellern. Auch ist über diesen Punkt zu vergleichen Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nebst 45 jüdischen Inschriften 1879. — Dass die Israeliten sich in der Wüste thatsächlich Laubhütten gebaut haben (S. 522 zu Joh. 7, 2), möchten wir trotz Levit. 23, 43 bezweifeln. Laub war schwerlich in der Wüste zu beschaffen, die Leviticusstelle bringt nur eine traditionelle Fiction, die den alten Brauch erklären soll. — Das Raisonnement des Verfassers auf S. 529 zu Joh. 8, 6 müssen wir für gänzlich verfehlt halten. Er meint, Jesus habe sich gescheut, über die Frage nach der Behandlung der Ehebrecherin in

Gegenwart competenter Mitglieder des Synedriums ein Urtheil abzugeben, da solches, obwohl dem Rabbi im Allgemeinen gestattet, doch in Gegenwart höherer Lehrer und insonderheit der vorgesetzten höchsten Behörde als ein todeswürdiges Verbrechen angesehen sei. Deshalb habe er sich aus der heiklen Lage durch diplomatisches Schweigen gezogen. Der Verfasser übersieht zunächst, dass nicht das Volk Jesum in Gegenwart jener Männer befragt, sondern dass nach c. 8, 3 diese selbst ihm die Frage vorlegen. Letztere in diesem Falle zu beantworten, konnte unmöglich den Tod nach sich ziehen. Ausserdem haben wir kein Recht, Jesu, von dessen Verhalten den machthabenden Lehrern gegenüber uns die Evangelien ein ganz andres Bild bieten, eine so erbärmliche Menschenfurcht und Hinterhaltigkeit zuzuschreiben. Hierbei möchten wir gleich anknüpfen, dass auch sonst bisweilen die NTlichen Sprüche in ihrem Werthe durch die rabbinischen Parallelen leiden, indem öfter ihr tieferer Sinn durch solche Nebeneinanderstellung abgeschwächt wird, oder doch wenigstens der Unterschied vom Verfasser nicht scharf genug markirt wird, der ihren bon sens von so manchen — mit Erlaubniss der Anbeter des Judenthums sei's gesagt — verrückten rabbinischen Grillen scheidet. — In Bezug auf die Behauptung der Vorrede (S. III, Anm.), dass die talmudischen Gelehrten der beiden ersten Jahrhunderte keine Bekanntschaft der Evangelien verrathen, möchten wir den Verfasser auf Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien, Leipzig 1876, verweisen, wo die zweite scharfsinnige Abhandlung über „die Logia des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre" diesen Beziehungen nachspürt und den R. Gamaliel di Jabne (c. 80, p. Chr.) als Urheber einer die ältesten gegen das Judenthum polemischen Matthäussprüche parodirenden Schrift nachweist. — Zum Schluss gehen wir noch auf das wichtige textkritische Princip ein, welches der Verfasser in der Vorrede S. VI f. aufgestellt und an einzelnen Stellen seines Buches auch praktisch durchgeführt hat. Sehr richtig hebt der Verfasser hervor, dass viele Aussprüche und Reden Jesu sich mit grosser Leichtigkeit in das talmudische Idiom übertragen lassen, während es bei andern schwer hält, den richtigen talmudischen Ausdruck dafür zu finden und indem er hinzufügt: „sollte nicht darin ein Kriterium für die Aechtheit des Textes selbst liegen"? folgert er weiter, dass solche leicht zu übertragende Sprüche entschiedenen Anspruch auf Authenticität haben, während die andern Zweifel an ihrer Ursprünglichkeit aufkommen lassen. — Hierbei möchten

wir nur bitten zwei Dinge genau aus einander zu halten: die Aechtheit des griechischen Textes und die Aechtheit des mündlichen Ausspruchs selbst. Darin stimmen wir dem Verfasser bei, dass das von ihm vorgeschlagene Mittel ein höchst beachtenswerthes ist zur Eruirung authentischer Aussprüche Christi und der Apostel; allerdings unter der Voraussetzung, dass dasselbe cum grano salis angewendet wird. Denn da wir Grund haben, anzunehmen, dass Jesus einiges Originelle gesagt haben wird, so werden für Aussprüche letzterer Art sich schwerer talmudische Aequivalente finden lassen. Auch zeigt der Fall von Matth. 5, 18 mit dem vorangestellten *ἀμήν*, wozu Joh. 12, 24. 3, 3. 5 u. a. zu vergleichen, dass der Sprachgebrauch des Neuen Testaments sich nicht immer genau mit dem talmudischen deckt (s. S. 43). Was aber die Fixirung des griechischen Textes betrifft, so lässt sich diese nicht immer von jenem Kriterium abhängig machen, da der Verfasser des grieschischen Textes bereits den sprachlichen Grundcharakter des talmudischen Idioms verwischt haben kann. So hat, um nur ein Beispiel anzuführen, sicher schon der griechische Grundtext in Matth. 24, 3 die Verwandlung der talmudischen Vorstellung vom Ende der Leidenszeit in die vom Ende der Weltzeit vorgenommen und der Zusatz *τοῦ αἰῶνος* zu *συντελείας* ist ohne alle Frage ächt, obwohl er im mündlichen Ausspruch wahrscheinlich nicht vorkam. — Wir sind darum der Meinung, dass die Anwendung jenes Prinzips wesentlich auf Matthäus zu beschränken ist. Marcus, Lucas und Johannes kommen nur in einzelnen Stellen in Betracht. Schon das Zahlenverhältniss, wie es im Buche des Verfassers hervortritt, zeigt das. Matth. S. 1—382, Marcus S. 385—408, Lucas S. 411—494, Johannes S. 497—566. — In dieser Beschränkung aber würde das Prinzip des Verfassers, wie wir glauben, sich als ein sehr fruchtbares erweisen, und wir möchten ihn, der jetzt dazu am besten ausgerüstet ist, bitten, sich an diese Arbeit bei Matthäus zu machen. Es würde uns da die älteste judaistische Form des Christenthums, sowie sie für uns dermalen auf historischem Wege zu erreichen steht, entgegentreten. Wir hätten da gewissermassen das Küchlein mit der Eierschale der halachischen Norm und der agadischen Vortrags- und Beweisform auf dem Kopfe. Und wenn dann eine solche talmudische Matthäus-Uebersetzung von kurzen sprachlichen und sachlichen Erläuterungen aus Talmud und Midrasch begleitet wäre, die allerdings alle unpassenden, halben und schiefen Parallelen bei Seite lassen müsste: dann würden uns, glauben wir, über manche Dinge die Schuppen von den

Augen fallen und ein grosser Theil des Inhalts NTlicher Commentare als überflüssiger Ballast ausgeworfen werden können. Welcher Mensch z. B., der des Verfassers und Schürer's Auseinandersetzung über den Sprachgebrauch von שׁמים gelesen hat, wird heutzutage noch ein Wort von dem ansehen, was die Commentare zu Lucae 15, 18. 21 über die Wendung „ich habe gesündigt in dem Himmel und vor dir", beibringen?

Recht störend sind die vielen Druckfehler, besonders in griechischen und hebräischen Wörtern, die auch das lange Verzeichniss von S. IX—XI bei Weitem nicht alle berichtigt. Wir führen hier nur einzelne Verbesserungen auf, die uns ganz zufällig in die Hände fielen. S. 10: מִטֻּמְאוֹתֵיכֶם; S. 299: Cyrus (st. Cyprus); S. 288: *τυφλοί*; S. 309: *δώματος*; S. 310: *δώσουσιν*; S. 323: אסתניס; S. 351: *ἑορτήν*; S. 399: אחד; S. 418: *προσδεχόμενος*; S. 455: *σωζόμενοι*; S. 466: *ἀνθρώποις*.

Ein kleiner lapsus calami ist wohl S. 221 der „moralisch ethische" Standpunkt. —

Wir wünschen dem eifrigen und gediegenen Streben des Verfassers aufrichtig den besten Erfolg. Wer die Mühseligkeit dieser Studien kennt, wird etwaige Mängel solcher Arbeiten nicht zu hoch anschlagen und sich gern des Gewinns erfreuen, welchen sie bringen.

Jena. C. Siegfried.

Georg Schnedermann, die Controverse des Ludovicus Cappellus mit den Buxtorfen über das Alter der hebräischen Punktation. Ein Beitrag zu der Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache. Leipzig 1879. 68 S. 8°.

Diese sorgfältige Arbeit bestätigt zwar in der Hauptsache bereits feststehende Resultate, aber sie liefert zur Begründung derselben ein breiteres und namentlich sehr gut gesichtetes Material. Jeder, der einmal in der Lage war, den kritischen Streit zwischen Cappellus und Buxtorf an der Quelle zu studiren, wird sich der Pein erinnern, welche ihm die unerträglich weitschweifige, oft sich im leersten Formalismus zwecklos unter unzähligen Wiederholungen herumdrehende Behandlung der Sache bereitete. Es lag dieselbe in der Zeit, anders als in folio konnten sich damals die Gelehrten nicht unterhalten. Oft werden Dinge bekämpft, die der Gegner gar nicht behauptet hatte, aber möglicher Weise anführen könnte und dann wird die Falschheit solcher fingirten Behauptung in

bisweilen 20 Fällen dargethan, bei denen alle möglichen Combinationen von antecedens, consequens und ratio consequentiae durchgenommen werden. Und darunter finden sich Instanzen, die nur als Beispiele für den Antibarbarus logicus Interesse haben, wie z. B. des Cappellus sprachliche Gründe können nicht richtig sein, denn er bringt sie zum ersten Male vor; die Vocale brauchten deshalb keine Namen, weil sie auch weggelassen werden konnten u. ähnl. Von dergleichen ist allerdings Cappellus frei, aber die allgemeine Methode ist bei ihm dieselbe wie bei Buxtorf. Dazu kommt, dass die wiederholte Polemik in den späteren Schriften auch Wiederholung fast des ganzen Materials herbeiführt und ausserdem liess diese schriftstellerische Form es niemals zu einer zusammenhängenden und systematischen Darstellung kommen. — Es ist darum dankenswerth, dass sich der Verfasser der Mühe unterzog, den wesentlichen Inhalt der Cappellus'schen Kritik unter beihergehender Berücksichtigung des Gegners aus diesen weitläufigen Werken zu sammeln und den gesammten Stoff nach einer klaren sachlichen Disposition vorzutragen, nach welcher er zuerst das negative Ergebniss dieser Kritik vorführt, welches die hebräischen Vocalzeichen als nicht von Mose und Esra herrührend aus historischen Gründen darthut und danach dieselben aus grammatischen Gründen als nicht vor Vollendung des Talmud ausgebildet erweist, worauf dann die positiven Aufstellungen des Cappellus über die geschichtliche Entwickelung der hebräischen Punktation dargestellt werden. Auf diese Art hat man wirklich das Wesentlichste bei einander, und da der Verfasser immer unter dem Text die einschlägigen Stellen des Arcanum, der vindiciae und des tractatus bezeichnet, so kann man im einzelnen Falle sich leicht die genauere Orientirung verschaffen. Dadurch ist dem ATlichen Isagogiker eine wesentliche Erleichterung verschafft, denn obwohl Hupfeld in seiner unvergänglichen Beleuchtung dunkler Stellen in der ATlichen Textgeschichte einen grossen Theil der Cappellus'schen Beweisführung reproducirt hat, so hat man darin doch eben nicht das Ganze. — Willkommen sind auch die biographischen Untersuchungen, in denen uns der Verfasser sogar in die Vorgeschichte des Geschlechts einführt, die Kenntniss des Lebensbildes des Cappellus wesentlich erweitert und uns nebenbei von der lästigen Unsicherheit in der Namenschreibung des grossen Kritikers befreit. Die Schreibung Capellus ist unzweifelhaft unrichtig. — Das Urtheil des Verfassers ist besonnen und von ihm im geschichtlichen Sinne gefällt. Es kann uns jetzt

nicht schwer werden gegen Buxtorf gerecht zu sein. Er war seinem Gegner in hebräischer Sprachkenntniss und namentlich auch in Kenntniss des Rabbinismus ganz entschieden überlegen. Das zeigt sich besonders bei der Kritik der LXX, der Besprechung der masorethischen Formeln u. a. Hier hat Buxtorf die grössere Sachkenntniss und erliegt nur dem Scharfsinn des Gegners oder seiner eignen falschen Verwendung des Materials. Ausserdem vertheidigt er mit halbem Herzen einen verlorenen Posten. Für Cappellus war es eine mächtige Hülfe, dass er die Wahrheit der Sache für sich hatte, aber darin liegt zugleich sein grösstes Verdienst, dass er dieselbe klar erkannte und mit dem Muthe unbestechlicher Wahrhaftigkeit vertheidigte. Dazu kam, dass er seinen Gegner an Scharfsinn und dialektischer Gewandtheit weit übertraf. — Der erste Entdecker der richtigen Erkenntniss vom Alter der hebräischen Punktation ist er nicht, aber ihr erster wissenschaftlicher Begründer: das ist sein dauernder Character in der Geschichte der ATlichen Wissenschaft. — Ueber Ibn-Esra möchten wir uns erlauben, den Verfasser, der nur Maier, Studien und Kritiken 1832 citirt, auf unsere Abhandlung über: Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments 1867, S. 10—12 zu verweisen. — Auf S. 50 des Verfassers ist בנוך Druckfehler statt ברוך.

Jena. C. Siegfried.

Berichtigungen: In der Anzeige des Annulus Rufini I. ed. J. R. Tobler, Heft I, S. 121 f. ist zu lesen:

S. 125, Z. 6 v. u. nun st. nur.

S. 126, Z. 16. 15 v. u. zu tilgen: überhaupt (.

S. 126, Z. 2 v. u. l. stark st. starr.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

X.

Die erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen der Dogmatik von Lipsius.

Von

Eduard von Hartmann in Berlin [1]).

Der fundamentale Unterschied der neukantischen und neuhegelschen Dogmatik besteht in den abweichenden erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen. Aeusserlich betrachtet, unterscheidet sich die Dogmatik von Lipsius von der Biedermann'schen dadurch, dass die Bibellehre, die katholische und protestantische Kirchenlehre, die kritische Auflösung aller dieser und endlich die speculative Ueberwindung der auf dem Boden der Kirchenlehre unlösbaren Antinomien bei Biedermann die Eintheilung des ganzen Werkes begründen, bei Lipsius aber in der Behandlung jedes einzelnen Dogmas wiederkehren; innerlich unterscheiden beide sich dadurch, dass Biedermann die speculative Ueberwindung für die wirkliche, d. h. principiell adäquate Lösung der Probleme hält, Lipsius hingegen sie zwar als die relativ beste Lösung anerkennt, welche das Denken zu liefern vermag, jedoch auch sie noch für inadäquat und widerspruchsvoll, also wissenschaftlich unbefriedigend erklärt.

Seine Meinung ist dabei nicht, dass von weiterem Forschen und Denken etwas wesentlich Besseres und Widerspruchsfreies zu erwarten wäre, sondern die, dass unsre geistige Organisation ihrer Natur nach ausser Stande ist, mit ihrer Erkenntniss in

---

[1]) Die obige Besprechung der Dogmatik des Herrn D. R. A. Lipsius ist nicht, wie die sehr anerkennende des Herrn Pfarrers Aug. Baur (in dieser Zeitschrift 1878, I, S. 14f.), von dem Herausgeber veranlasst worden. Und es bedarf keiner Auseinandersetzung, dass die Stellung des Herrn Dr. E. v. Hartmann zu dem Christenthum nicht die unsrige ist. Aber Zeitschriften sollen Sprechsäle sein, in welchen sachliche Ausführungen Gehör finden dürfen. Ich meine daher weder das collegialische noch das freundschaftliche Verhältniss zu Herrn D. Lipsius zu verletzen, indem ich einem bedeutenden Philosophen über die Dogmatik desselben das Wort gebe.

diejenige Sphäre zu dringen, wo allein die Lösung der religiösen Probleme gesucht werden kann, so dass jeder Versuch dieser Art, von dem gänzlich abzustehen uns ebenfalls unmöglich ist, nothwendig zu widersprechenden Aussagen führen muss. Der Fortschritt kann nur darin bestehen, die unnützen und vermeidlichen Widersprüche mehr und mehr auszumerzen, und bloss die unvermeidlichen, in der Sache selbst begründeten stehen zu lassen, und diesen Process kann man immerhin einen Fortschritt von minder angemessenen zu relativ mehr angemessenen Bestimmungen nennen, wenn man sich nur bewusst bleibt, dass auch die besten für uns erreichbaren immer noch principiell inadäquat, d. h. mit nothwendigen Widersprüchen behaftet sind.

Diese Lehre von der Unerreichbarkeit principiell adäquater theoretischer Bestimmungen, die nicht anders als theoretischer Skepticismus genannt werden kann, führt dann weiter dazu, zwar nicht auf den mit Unfruchtbarkeit geschlagenen Versuch theoretischen Erkennens zu verzichten (was unsrer Organisation nach unmöglich ist), aber doch unbeirrt von den unvermeidlichen Widersprüchen aller Theorie in die Praxis des religiösen Mysteriums zu flüchten, ausschliesslich den unmittelbaren Erfahrungsthatsachen des religiösen Bewusstseins Vertrauen zu schenken und sich bei dem frommen Glauben zu beruhigen, dass das mysteriöse religiöse Bewusstsein von den Widersprüchen nicht gestört wird, welche das Denken nicht zur Ruhe kommen lassen. Diese Lehre ist religiöser Dogmatismus, denn sie statuirt eine religiöse Wahrheit, welche nicht nur vor dem Forum der Vernunft nicht als Wahrheit zu erweisen ist, sondern, welche auch für die Vernunft als widerspruchsvoll und darum unwahr gilt.

Der theoretische Skepticismus zielt dahin ab, diesen Dogmatismus des Herzens zu zerstören; der religiöse Dogmatismus drängt dahin, die Zweifel des Kopfes überhaupt für unwesentlich zu erklären. So entsteht ein permanenter Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, eine Antinomie der Vernunft und des Gemüths, welche nur die consequente Erweiterung jener überall auf-

tauchenden Antinomien innerhalb des Erkennens und jener Organisations-Antinomie zwischen Erkenntnissdrang und Erkenntnissunfähigkeit ist. Voraussetzung des Lipsius'schen Standpunkts ist, dass Kopf und Herz sich genau das Gleichgewicht halten; denn wenn der Kopf überwiegt, so wird er den ganzen Menschen auf die empirische Praxis und das empirische Wissen beschränken und das widerspruchsvolle religiöse Leben unterdrücken, — wenn aber das Herz überwiegt, so wird es die Ansprüche des Kopfes missachten, das mehr oder minder Widerspruchsvolle im religiösen Bewusstseinsinhalt für gleichgültig erklären und unter Berufung auf Erfahrungsthatsachen des religiösen Bewusstseins dem Aberglauben Thür und Thor öffnen. Wer die Natur der Menschen kennt, dem wird es nicht zweifelhaft sein, dass das von Lipsius vorausgesetzte Gleichgewicht zwischen Kopf und Herz als einer unter unendlich vielen möglichen Fällen bloss eine künstliche Construction vom grünen Tisch aus ist, dass aber die Wirklichkeit stets ein Uebergewicht einer der mit einander ringenden Mächte und die dazu gehörigen Folgen aufweisen wird. Darum war es die unglücklichste Zuflucht, welche die Theologie wählen konnte, bei dem Neukantianismus Unterkunft zu suchen.

Bei F. A. Lange, auf den Lipsius sich beruft, schillern drei Standpunkte durch einander: die empiristisch-mechanistische, die religiös-idealistische und die skeptische Weltanschauung. Die Naturforscher halten sich an Lange, weil sie nur die erstere sehen, die zweite für eine harmlose, aber auch wissenschaftlich bedeutungslose Zugabe halten, und von der dritten nichts merken. Die Theologen rühmen Lange, weil sie seinen Enthusiasmus für die religiös-idealistische Weltanschauung sehen, und die mechanistische vermittelst des Skepticismus von der religiös-idealistischen überwunden und aufgehoben glauben. Die Philosophen aber fangen an zu begreifen, dass unter den skeptisch-illusionistischen Voraussetzungen Lange's weder von exacter Naturwissenschaft noch von idealistischer Wahrheit im höheren Sinne die Rede sein kann, dass der Skepticismus die beiden andern mit einander unverträglichen Weltanschauungen

verschlingt. Exacte Naturwissenschaft und Religion sind auf dem erkenntnisstheoretischen Boden des Neukantianismus gleich unmöglich[1]; während aber die Naturwissenschaft fest genug auf sich selber steht und mit dem Neukantianismus höchstens coquettirt hat, also auch von der Erkenntniss dieser Unmöglichkeit nicht berührt werden kann, setzt sich die Dogmatik, welche sich auf diesem Boden zu installiren sucht, einem sichern Zusammenbruch aus. Denn die wahre Consequenz des in sich durch und durch inconsequenten Neukantianismus ist die absolute Negation gegen alles Positive, d. h. der reine Skepticismus, welchem in praktischer Hinsicht nur der (den praktischen Materialismus nicht aus sondern einschliessende) Nihilismus entspricht.

Lipsius behauptet, dass die Philosophie keine exacte Erkenntniss sei. Es wird jetzt kaum ein Ausdruck mehr gemissbraucht als das Wort exact. In der Naturwissenschaft versteht man unter exacter Behandlung der Probleme eine solche, die nicht bloss die qualitative, sondern auch die quantitative Seite der Erscheinungen registrirt und dadurch die Daten zu einer mathematischen Behandlung liefert. Von Quantitätsbestimmungen und mathematischer Behandlung kann aber in sehr vielen Disciplinen keine Rede sein; in diesen kann dann Exactheit nichts anders mehr bedeuten als Wissenschaftlichkeit überhaupt. Redet man auf einem der Quantitätsbestimmung nicht zugänglichen Gebiet von exactwissenschaftlicher Behandlung, so begeht man eine Tautologie und sagt nicht mehr als mit dem Ausdruck wissenschaftlich auch schon gesagt ist.

Lipsius bestreitet, dass philosophische Weltanschauung ein wissenschaftliches Erkennen, überhaupt ein Erkennen sei, und erklärt sie für ein Produkt der Einbildungskraft oder Phantasie (Dogmat. Beiträge, S. 38, 52). Zwar sei bei dieser Phantasiethätigkeit ein Denken anzuerkennen, aber Denken sei nicht gleichbedeutend mit Erkennen (S. 207) und der durch

---

[1]) Vgl. meine Schrift: „Neukantianismus, Schop. u. Hegelianismus“, 2. Aufl.

begriffliche Verarbeitung der Vorstellung gefundene Gedanken sei nur eine leere Formel für ein unabweisbares, aber für unser Denken unlösbares Problem (S. 210). Das wissenschaftliche Erkennen des Menschen sei seiner Natur nach unfähig, über den Bereich der Erfahrung hinauszugehen (S. 97); alle weiter gehenden Aussagen seien nur ideale Anschauungen, d. h. Phantasieprodukte (S. 207).

In diesen Ansichten liegen die Widersprüche auf der Hand. Die Erfahrung kommt über das Einzelne und sein empirisch gegebenes Nebeneinander und Nacheinander nicht hinaus (Lehrbuch der Dogmatik, § 4), sie liefert also nur Kunde, keine Wissenschaft, wohl Wissen, aber kein Erkennen. Schon das causale Beziehen des Einzelnen auf einander, insbesondere wo es methodisch geschieht, fällt ausserhalb des Bereichs der Erfahrung, und in noch höherem Grade gilt diess für die Gewinnung von Regeln durch inductive Verstandesthätigkeit. Dennoch steht selbst diese letztere noch unterhalb des wissenschaftlichen Erkennens, denn Erkennen heisst nach Lipsius eigner Definition das „Gesetz" der Erscheinungen, d. h. die Formel für die ausnahmslose Allgemeinheit derselben finden (Beitr., S. 207). Das Erkennen fängt also erst da an, wo man über das Bereich der Erfahrung und selbst über die empirisch inductive Aufstellung von blossen Regeln hinaus ist, denn indem man „die Regel zum Gesetz, d. h. das Thatsächliche zum Nothwendigen steigert, überschreitet man das Gebiet der Erfahrung, für welche es nur Wirklichkeit, keine Nothwendigkeit giebt" (§ 4). Ist nun dieses Ueberschreiten, wie Lipsius meint, Philosophie zu nennen, so beginnt erst mit der Philosophie das Erkennen, insbesondere das wissenschaftliche Erkennen, während es unterhalb derselben noch keines giebt.

In Wahrheit ist dieses Ueberschreiten des Bereichs der Erfahrung noch nicht Philosophie zu nennen, denn alles wissenschaftliche Erkennen verdient diesen Namen nur dadurch, dass es über das Bereich der Erfahrung hinausgreift vermöge des synthetischen Factors einer productiven idealen Anschauung. Darum hört aber auch jeder Grund auf, das Verfahren einer

wissenschaftlich zu Werke gehenden Philosophie von dem Verfahren irgend einer andern Wissenschaft methodologisch auszuscheiden.

In jeder Wissenschaft, also auch in der Philosophie, kann eine solche über den Bereich der Erfahrung hinausgreifende ideale Anschauung ihre Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit eines ihr entsprechenden Objects, nicht durch ihre Klarheit und innere Widerspruchslosigkeit[1]) allein beweisen, sondern es muss die Anerkennung einer unserm Geiste einwohnenden Nöthigung hinzutreten, das Object der Vorstellung als wirklich zu setzen (207). Diese Nöthigung ist nur dann zwingend, wenn ich mich nur mit Hilfe dieser Annahme, und anders gar nicht, in der Welt meiner Erfahrung orientiren kann; dann aber ist sie eine logisch zwingende Nöthigung. Mit andern Worten: der logische Zwang meines Denkens berechtigt mich nach Lipsius zu der Annahme, dass die ausserhalb meiner Erfahrung liegenden Objecte meines Denkens der existirenden Wirklichkeit correspondiren; d. h. der logische Zwang meines Denkens giebt meiner Erkenntniss Aufschluss über die Beschaffenheit der meiner Erfahrung transcendenten Realität. Natürlich setzt diess selbst eine transcendente Geltung des Logischen und seiner Formen voraus, da ohne diese Voraussetzung dem Denken auch der leiseste Vorwand fehlte, um von seiner subjectiv-logischen Nöthigung auf die Beschaffenheit der transcendenten Wirklichkeit einen Schluss zu wagen. Lipsius begeht aber die weitere Inconsequenz, diese Schlussweise nicht nur für theoretisch gerechtfertigt zu halten, sondern auch praktisch als indirekten Beweis zum Unterbau der Wahrheit seines dogmatischen Systems zu machen (Beitr. 34, 177, § 42), während er doch die Vor-

---

[1]) Während Lipsius die innere Widerspruchslosigkeit oder Klarheit des Gedankens auf S. 207 als unerlässliche Vorbedingung für die Frage nach seiner transcendentalen Wahrheit hinstellt, lässt er auf der folgenden Seite diese formale conditio sine qua non wieder ausser Acht, und glaubt die Wahrheit einer in sich widerspruchsvollen Vorstellung auch nur als discutabel behandeln zu dürfen.

aussetzung, auf welcher dieses Schlussverfahren beruht, die transcendente Geltung des Logischen und seiner Formen, ausdrücklich leugnet.

Die Leugnung der transcendenten Gültigkeit der logischen Denkformen, oder was dasselbe sagen will: die Behauptung ihrer ausschliesslich subjectiven Gültigkeit und Bedeutung ist das Fundamentaldogma des subjectiven Idealismus, auf das auch Lipsius immer wieder als auf einen unumstösslich sicheren erkenntnisstheoretischen Kanon zurückweist (§ 40, 244, Beitr. S. 149, 161 u. s. w.). Es ist klar, dass, wenn dieses Dogma zweifellos feststeht, von menschlicher Erkenntniss in keinem Sinne mehr die Rede sein kann; denn da es innerhalb des Bereichs der Erfahrung nichts giebt, was mit dem Namen Erkenntniss bezeichnet werden könnte, jede Ueberschreitung des Gebiets der Erfahrung aber nur durch transcendenten Gebrauch der Kategorien möglich ist, so ist Erkennen im wissenschaftlichen Sinne des Wortes dann gleich unmöglich innerhalb wie ausserhalb des Bereichs der Erfahrung. Die Aufhebung der transcendenten Gültigkeit der Kategorien hebt, man möge sich drehen und wenden, wie man wolle, die Möglichkeit der Erkenntniss auf, und jeder Schein von Erkenntniss auf dem Boden des subjectiven Idealismus kommt doch (bei Kant wie bei allen seinen Nachfolgern) nur dadurch zu Stande, dass der principiell verbotene transcendentale Gebrauch der Kategorien praktisch ausgeübt wird [1]). Bald wird der für das theoretische Erkennen verbotene transcendentale Gebrauch für das sittliche Bewusstsein gestattet (Kant, Ritschl, Hermann), bald ausschliesslich dem religiösen Bewusstsein reservirt, und damit implicite zwei entgegengesetzte Arten der Logik (eine des theoretischen Bewusstseins und eine des sittlichen, beziehungsweise religiösen Bewusstseins) proclamirt (Lipsius, § 49, Erläuterung, 2. Absatz), oder es wird unter Berufung auf die Nöthigung unsrer geistigen Organisation die Unvermeidlichkeit des transcendentalen Gebrauchs trotz seiner Unstatthaftigkeit

[1]) Vgl. Johannes Volkelt: „Kant's Erkenntnisstheorie" (1879).

hervorgehoben, und behauptet, dass derselbe wenn auch nicht zu einer eigentlichen, so doch zu einer uneigentlichen, Quasi-Erkenntniss führe (§ 24, 5 Beitr. 189).

Beides ist gleich unhaltbar. Weder kann eine Spaltung des Geistes in der Art zugestanden werden, dass auf der einen Seite des Bewusstseins der Schluss von der logischen Nöthigung des subjectiven Denkens auf die Wahrheit des Gedankens (d. h. auf die Wirklichkeit eines correspondirenden Objects) unzulässig, auf der anderen Seite zulässig ist, noch kann bei principieller Einschränkung der Kategorien auf die Sphäre der Subjectivität das Recht zu der Behauptung eingeräumt werden, dass die durch transsubjectiven Gebrauch derselben erzielten Vorstellungen die symbolische oder bildliche Darstellung einer transcendenten Wirklichkeit und nicht blosse Selbsttäuschung seien, da es an jedem Maassstabe fehlt, um die Angemessenheit des vorgeblichen Symbols oder Bildes an die schlechthin unerkennbare transcendente Wirklichkeit zu constatiren. Die erste Aushilfe ist widerspruchsvoll in schroffster Gestalt, die zweite ist widerspruchsvoll in verschämter Gestalt, aber dafür auch um so schwächlicher.

Will man „der Verleugnung unsrer geistigen Lebensbestimmung", wie sie offenbar in dem Verzicht auf jedes über die Erfahrung hinausreichende Erkennen liegt, entgehen, so habe man auch den Muth zu bekennen, dass diess nur unter der einen Bedingung möglich ist, wenn die Kategorien eine transsubjective Bedeutung und Geltung haben, wenn die logische Nöthigung des Denkens die inhaltliche Beschaffenheit der transcendenten Wirklichkeit verbürgt. Auf diese Weise gewinnt man den praktischen Beweis für die Wahrheit des transcendentalen Realismus, welcher dem theoretischen Beweise die Hand reicht.

Letzterer besteht darin, dass wir nur unter Anerkennung der transcendenten Bedeutung unsrer subjectiven Denknothwendigkeit im Stande sind, uns in der Welt unsrer Erfahrung zu orientiren. Denn eine wahrhafte Objectivität gewinnen meine Vorstellungen erst durch die transcendentale Beziehung, die ihnen einwohnt, d. h. dadurch, dass sie als Repräsentanten

wirklich existirender Dinge vorgestellt werden, welche von meiner Existenz und meiner Vorstellungsthätigkeit unabhängig und für alle vorstellenden Subjecte identisch sind; so lange aber die Kategorien auf eine bloss subjective Bedeutung beschränkt werden, ist diese unwillkürlich den Vorstellungsobjecten beigelegte transcendentale Beziehung und Bedeutung eine subjective Illusion, d. h. so lange ist die von mir vermeintlich angeschaute Objectivität nur eine illusorische, eingebildete Objectivität, die in Wahrheit in der Sphäre der Subjectivität schlechthin befangen bleibt. Hieran wird nicht das Geringste geändert, wenn durch Anwendung der Kategorien „Gesetze“ erschlossen werden, denn auch diese Vorstellungsreihen bleiben in der Subjectivität eingeschlossen, und erzeugen höchstens für's Subject den falschen Schein einer vom subjectiven Vorstellungsact unabhängigen Objectivität. Und doch beruht die Möglichkeit unsrer Orientirung in der Welt der Erfahrung oder subjectiven Erscheinung ausschliesslich darin, dass wir von der verwirrten Aufeinanderfolge der subjectiven Erscheinungen auf eine gesetzmässige Aufeinanderfolge realer Dinge zurückgehen, und erstere als die gesetzmässige Wirkung der letzteren auffassen; desshalb macht die Unmöglichkeit, unsern Vorstellungsobjecten eine wahrhafte, d. h. transcendentale Objectivität zuzuschreiben, uns auch die Orientirung in der Welt unsrer Erfahrungen unmöglich [1]).

Welche praktische und theoretische Berechtigung wir haben, von den Kategorien einen transcendentalen Gebrauch zu machen, ist hiermit klar gelegt in einer Weise, welche kein gleichviel wie begründetes Verbot desselben mehr gestattet. Gleichwohl ist es gut, darauf zu achten, wodurch der subjective Idealismus zu seiner Behauptung der exclusiven Subjectivität der Kategorien sich berechtigt und genöthigt glaubt. Da zeigt sich denn, dass diese Berechtigung und Nöthigung auf einer einfachen Verwechslung beruht zwischen dem unbestrittenen subjectiven

[1]) Vgl. meine „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“, 2. Aufl., und meine Besprechung über Volkelt: „Kant's Erkenntnisstheorie“ (Blätter für literarische Unterhaltung 1879, Nr. 46).

(apriorischen) Ursprung der Denk- und Anschauungsformen in unserm Bewusstsein und dem Geltungsbereich dieser Formen als solcher. Auch Lipsius bringt kein anderes Argument als diese Verwechslung vor (Beitr. 159—162), und seine Position wird dadurch um nichts stärker, dass er den Lange'schen Versuch acceptirt, die Denkformen aus den Anschauungsformen abzuleiten. Hätte Lange mit dieser Ableitung Recht (was entschieden bestritten werden muss), so würde daraus doch weiter nichts folgen, als dass es unstatthaft sei, den Denkformen eine transcendente Gültigkeit einräumen, den Anschauungsformen aber sie versagen zu wollen. Da ich stets die transcendente Geltung sowohl der Anschauungs- als der Denkformen behauptet habe, so kann diese Lange'sche Wendung mich gar nicht berühren. Ich vermag schlechterdings nicht zu begreifen, wie irgend der subjective Ursprung unsrer Raum- und Zeitanschauung aus unsrer psychologischen Organisation der Entscheidung der Frage zu präjudiciren im Stande sei, ob die Existenzformen der realen Welt der Individuation mit unsern Anschauungsformen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit identisch seien oder nicht, und ich habe noch nie und nirgend in der Literatur des subjectiven Idealismus eine Argumentation gefunden, deren Nerv nicht die oben angegebene Verwechselung zwischen zwei ganz heterogenen Begriffen gewesen wäre.

Auch vermag ich nichts Stichhaltiges in demjenigen zu erkennen, was Lipsius (Beitr. 162) gegen die von mir vertretene Alternative bemerkt, dass man entweder das Ding an sich als transcendente Ursache der Erscheinungen oder als bloss negativen Grenzbegriff, d. h. als subjective Kategorie auffassen, dass man also von Kant entweder zu meinem transcendentalen Realismus oder zu Fichte's subjectivistischem Monismus hinübertreten müsse. Lipsius setzt dabei statt der Ausdrücke Ursache und Wirkung die andern: Factor und Produkt, wie es scheint in dem schwer verständlichen Glauben, damit auch sachlich etwas andres gesagt zu haben, d. h. der transcendenten Causalität von Seiten des „objectiven Factors“ der Erscheinung entronnen zu sein. Sollte wirklich unter „Factor“ nicht etwas

Machendes, Bewirkendes, Erzeugendes oder Verursachendes, sondern nur ein wirkungsloser „Bestandtheil“ der Erscheinung verstanden sein, sollte also Lipsius das Ding an sich nur als den objectiven (nicht subjectiv gesetzten) Bestandtheil der Erscheinung selbst definiren wollen, so würde er damit behaupten, dass wir in der That das Ding an sich selbst mit unserm Bewusstsein ergreifen und umspannen, wenn auch in das Gewand der subjectiven Denk- und Anschauungsformen verkleidet, d. h. er würde damit in Bezug auf das ihm allein übrig bleibende Objective der Erscheinung, nämlich in Bezug auf das „Dass“ des Dinges an sich (nicht in Bezug auf sein Was) in naiven Realismus zurückfallen. Denn der naive Realismus besteht in dem Fürwahrhalten des unmittelbaren Scheines, als ob das Subject im Wahrnehmungsakt aus sich heraussträte und mit seinem Bewusstsein die Dinge an sich berührte oder umspannte, während die kritische Besinnung zeigt, dass das Vorstellen nie aus der Haut fahren, niemals die Sphäre der Subjectivität verlassen, niemals das Transcendente unmittelbar berühren kann. Da ich einen solchen Rückfall in naiven Realismus unberücksichtigt lassen musste, so bleibt die aufgestellte Alternative unerschüttert; d. h. wenn Lipsius den Vorwurf solchen Rückfalls von sich abwehren will, muss er eingestehen, dass sein Ausdruck „objectiver Factor“ genau dasselbe sagt wie „transcendente Ursache“, dass er also selbst eine transcendente Causalität unter verändertem Namen statuirt, weil auf kritischem Standpunkt auf keine andere Weise der subjectivistischen Verflüchtigung der Objectivität zu entrinnen ist.

Lipsius behauptet, dass wir von den übersinnlichen Objecten des Glaubens keine wissenschaftliche, adäquate Erkenntniss, aber doch eine symbolische, bildliche Erkenntniss besitzen, welche im Laufe der Zeit dadurch vervollkommnet wird, dass sie mehr und mehr vergeistigt wird und dass relativ angemessenere Bilder an die Stelle von weniger angemessenen treten. Dass der Vergeistigungsprocess der Glaubensvorstellung zugleich auch ein Abstractionsprocess oder Entleerungsprocess sei, giebt Lipsius zu; aber er räumt nicht ein, was doch eine sonnen-

klare Consequenz der blossen Subjectivität der Denkformen ist, dass dieser Entleerungsprocess nur mit der gänzlichen Entleerung und Aushöhlung enden könne. Um dieser Consequenz auszuweichen, fordert er, dass das denkende Subject seinerseits diesem Abstractionsverfahren eine Grenze setzen, dass es sich mit einer nur annähernden Beseitigung der in den Glaubensvorstellungen enthaltenen Widersprüche begnügen müsse (Beitr. S. 85). Auf diese Weise dem Denken willkürlich ein „Halt" zurufen, ist eine zwar bequeme Auskunft, aber sie ist zweischneidig gefährlich; denn das Denken, dem es mit sich selber Ernst ist, wird die Berechtigung solcher Forderung unbedingt verwerfen, und sich durch dieselbe nicht von der Ausleerung auch des letzten inhaltlichen Restes abhalten lassen, der Glaube aber wird diese schlechthin willkürliche Grenze auch an willkürlicher Stelle ziehen, d. h. dem Denken das Weiterdenken schon viel früher verbieten, als Lipsius. Am consequentesten wird der Glaube verfahren, wenn er unter den gegebenen Voraussetzungen den Vergeistigungsprocess der Vorstellung schon vor seinem Beginn verbietet; denn wenn ich wirklich durch denselben mich dem Ziele nähere, so bleibe ich doch trotz aller Annäherung in principiell widerspruchsvollen Aussagen stecken, d. h. jedenfalls unendlich weit vom Ziele entfernt, wodurch in der That der Werth der Annäherung = 0 wird.

Aber es ist sogar zu bestreiten, dass unter der gemachten Voraussetzung eine Annäherung an das stets unendlich fern bleibende Ziel auch nur stattfindet; denn es fehlt bei gänzlicher Unerkennbarkeit des Transcendenten schlechterdings an einem Merkmal, aus dem zu erkennen wäre, ob eine bestimmte Bewegung des Gedankens zu dem unbekannten Ziel hin, oder von demselben noch weiter ab, oder seitwärts in gleichbleibender Entfernung um dasselbe herumführt. Wer den Denkformen transcendente Geltung beimisst, der darf wohl glauben, durch Ausmerzung von Widersprüchen der transcendentalen Wahrheit näher zu kommen, nicht aber, wer jene Geltung leugnet und den Widerspruch in allem unsern Denken als eine nothwendige

Folge der widerspruchsvollen Organisation unsers Geistes betrachtet. Muss ich nach aller Geistesarbeit mich doch zuletzt beim Widerspruch beruhigen, so ist es das einzig Vernünftige, es gleich von Anfang an zu thun, und mir die Mühe zu sparen, die mich principiell nicht weiter führt. Am wenigsten kann es mir Lust machen, mich der Arbeit des Vergeistigungsprocesses zu widmen, wenn ich diese Arbeit am Leitfaden eines regulativen Kanons vornehmen soll, der selbst ein in sich widerspruchsvoller Begriff ist (wie Lipsius z. B. die Vergeistigung der religiösen Gottesidee nach dem widerspruchsvollen Begriff des Absoluten als regulativen Kanon fordert — Lehrbuch § 298, Beitr. S. 102); man sieht weder, wie Lipsius bei Unerkennbarkeit des transcendenten Zieles sich das Recht zuschreiben kann, überhaupt einen solchen Kanon der approximativen Wahrheitsgewinnung aufzustellen, noch begreift man, wie er uns die Zumuthung stellen kann, uns einen in sich widerspruchsvollen Begriff, der also zunächst selbst der Regulirung bedarf, als regulativen Kanon octroyiren zu lassen. Selbst zugegeben, dass ich durch Beseitigung von Widersprüchen zugleich ebensoviele Irrthümer der Vorstellung beseitige, so wird die Vorstellung darum zwar irrthumsfreier, aber nicht wahrer, wenn sie von Anfang an keine positive Wahrheit enthielt; wenn sie aber in positiver Hinsicht doch incongruent, incommensurabel und inadäquat bleibt, so hat es auch gar keinen Werth, sie von anhaftenden Irrthümern zu reinigen, oder sie in negativer Hinsicht adäquater zu machen.

Diesen Bedenken gegenüber beruft sich Lipsius auf seine zweite Bestimmung, dass mit dem Vergeistigungsprocess ein Ersatz unvollkommener Bilder durch relativ angemessenere Hand in Hand gehen müsse. Aber woher weiss denn Lipsius, welches von zwei Bildern das dem transcendenten Glaubensobject angemessenere sei? Weiss er es nur daher, dass das eine mehr sinnlich, das andere mehr geistig erscheint, so kommt dieser Unterschied über den zuvor erörterten nicht hinaus, dass das letztere nicht positiv angemessener, sondern nur weniger unangemessen als ersteres ist, dafür aber auch in demselben

Verhältniss inhaltsleerer. Soll etwas Neues gesagt werden, so muss das letztere Bild positiv angemessener sein oder eine relativ grössere transcendentale Wahrheit besitzen als ersteres. Hierzu sind zwei Voraussetzungen nöthig: erstens, dass das Bild seinem Sinne nach nicht bloss negativ, sondern auch positiv adäquat ist, trotz seiner Inadäquatheit als Bild, dass es also eine positive transcendentale Wahrheit besitzt, und zweitens, dass unsre Erkenntniss im Stande ist, den Grad der transcendentalen Wahrheit verschiedener Bilder zu ermessen. Die erste Voraussetzung ist unmöglich, wenn der subjective Bewusstseinsinhalt und die transcendente Wirklichkeit schlechthin heterogene und incommensurable Sphären sind, wenn sie nicht wenigstens die fundamentalsten Grundzüge ihres Inhalts gemein haben, welche nirgends anders als in der Logik und ihren Formen gesucht werden können; die zweite Voraussetzung ist unmöglich, wenn wir nicht eine den zu beurtheilenden Bildern überlegene Erkenntniss der transcendenten Wirklichkeit besitzen, die wir an die Bilder als Maassstab anlegen. Beide Voraussetzungen sind also nur möglich unter Bedingungen, welche die Grundsätze der Lipsius'schen Erkenntnisstheorie umstossen; ohne jene beiden Voraussetzungen aber ist die ganze dogmatische Arbeit von Lipsius ein Wasserschöpfen der Danaiden.

In Wirklichkeit will Lipsius das „Entgegengesetzte von dem, was er zu wollen scheint und was seine erkenntnisstheoretischen Grundsätze ihm zu wollen gestatten; er will eine relativ adäquate — aber nicht bloss in negativer, sondern auch in positiver Hinsicht adäquate — Erkenntniss des Uebersinnlichen in den inadäquaten Bildern, und will in der Vergeistigung der Vorstellung nicht bloss eine abstracte Entfernung von der Sinnlichkeit und Ausmerzung von widerspruchsvollen Zuthaten, sondern eine speculative Vertiefung und synthetische Ueberwindung der Widersprüche. Er will sich nicht bei der Einsicht in die Inadäquatheit der Vorstellung beruhigen, sondern diesem Fingerzeig folgen, der ihn auf das Wesentliche ihres geistigen Gehaltes hinweist (Beitr. S. 100), was doch nur einen Sinn hat, wenn dieses Wesentliche des geistigen Gehalts der Vor-

stellung nicht mehr der transcendenten Wirklichkeit inadäquat ist, wie die Vorstellung als sinnliches Bild es ist. Gerade das will aber Biedermann auch, und er unterscheidet sich nur durch die Einsicht von Lipsius, dass diese Forderung unerfüllbar ist, so lange nicht das Wesentliche des geistigen Gehalts der Vorstellung zur inneren Widerspruchslosigkeit geklärt und vertieft ist, weil eine formell widerspruchsvolle Bestimmung niemals den Anspruch auf Wahrheit erheben kann. Dass auch bei der grössten speculativen Vergeistigung und Vertiefung dem geistigen Gehalt etwas Inadäquates anhaften bleibt, schon weil die inadäquate Form der Sprache für den Ausdruck das unentbehrliche Mittel und unüberwindliche Hinderniss bleibt, wird kein speculativer Denker bestreiten[1]; aber desto entschiedener ist zu betonen, dass alle angebliche Vergeistigung der Vorstellung ein Dreschen leeren Strohes bleibt, so lange dem Menschengeist die Fähigkeit abgesprochen wird, in dem vergeistigten sprachlichen Ausdruck das Wesentliche im Unterschied von dem inadäquaten Ausdruck mit dem sichern Bewusstsein zu ergreifen, darin eine principiell adäquate (obschon noch nicht vollkommene) Erkenntniss der transcendenten Wirklichkeit, d. h. eine positive transcendentale Wahrheit zu besitzen. Diess ist aber nur möglich unter der Voraussetzung, dass die Denkformen transcendente Geltung haben, weil andernfalls die Möglichkeit einer positiven Erkenntniss des transcendenten Gebiets in jedem Sinne abgeschnitten ist.

Hiernach giebt es für Lipsius keine Möglichkeit, auf dem Boden der von ihm angenommenen neukantischen Erkenntnisstheorie die Dogmatik als Wissenschaft aufrecht zu halten; will er diess, so muss er auf den Standpunkt des transcendentalen Realismus hinübertreten. Nur durch diesen wird er von der Antinomie zwischen dogmatischem Erkenntnissdrang und geistiger Erkenntnissunfähigkeit, so wie von der

---

[1] Vgl. „Neukantianismus, Schopenhaurianismus und Hegelianismus“ II, 15. „Die transcendentale Wahrheit der Ideen“ und 16. „Die relative Wahrheit der metaphysischen Systeme“, S. 96—104.

andern Antinomie zwischen theoretischem Skepticismus und religiösem Dogmatismus erlöst. Wenn er sich gegenwärtig gegen den Vorwurf des theoretischen Skepticismus vertheidigt, so ist es nur durch den Hinweis auf solche dogmatische Aussagen, deren behaupteter Erkenntnisswerth mit den vorausgeschickten erkenntnisstheoretischen Grundsätzen im Widerspruch steht; wenn er sich aber gegen den Vorwurf des religiösen Dogmatismus verwahrt, so hat er dafür auch nicht einmal mehr den Schein eines Rechtstitels. Denn sein religiöser Dogmatismus beruht in dem religiösen Mysterium, welchem einerseits die Fähigkeit zugeschrieben wird, alle Widersprüche und Antinomien ohne Indigestion zu verdauen, und aus welchem andrerseits jede dogmatische religiöse Aussage als „Erfahrungsthatsache des religiösen Bewusstseins" herausgeholt wird. Von allen solchen Aussagen versteht sich für die religiöse Gemeinschaft ihre nicht bloss subjective, sondern für alle Gläubigen gemeinsam giltige Wahrheit von selbst (Beitr. 99); für die Religionsphilosophie ist die objective oder transcendentale Wahrheit solcher Aussagen ein Problem, für die christliche Dogmatik, die auf dem religiösen Bewusstsein des gläubigen Christen fusst, ist sie eine unmittelbar feststehende Erfahrungsthatsache (§ 3, 48 Beitr. 71), deren Gewissheit durch theoretische Deduktion ihrer Nothwendigkeit nicht erhöht werden kann (129).

Nun ist ja nicht zu bestreiten, dass das religiöse Bewusstsein des Gläubigen den dogmatischen Voraussetzungen eine unbedingte objective Wahrheit zuschreibt; aber es ist doch wissenschaftlich zu unterscheiden zwischen dem subjectiven Glauben an die Wahrheit eines Dogma's und der Wahrheit desselben an und für sich, da jener Glaube ein irrthümlicher sein kann. „Die Unmittelbarkeit der religiösen Anschauung und Vorstellung darf der dogmatischen, oder wissenschaftlich theologischen Fassung des darin als Wirklichkeit ausgesprochenen religiösen Verhältnisses nicht ohne Weiteres ihr Gesetz dictiren", vielmehr ist die anschauliche Vorstellungsform von dem geistigen Wesen des religiösen Verhältnisses selbst zu unterscheiden (Beitr. 123 bis 124). Diese „Cautelen" hat Lipsius zum Theil beobachtet,

wo es ihm passte, aber principiell verworfen, wo es ihm nicht passte, also z. B. bei der grundsätzlichen Stellung, welche er der Dogmatik anweist.

Hier handelt es sich nicht um das religiöse Gefühl, das als subjective Thatsache ohne transcendentale Bedeutung auch weder wahr noch illusorisch genannt werden kann, sondern um das symbolische Anschauungsbild, welches vom religiösen Bewusstsein selbst producirt ist, welches seine ideale Bedeutung nur darin hat, Bewusstseinsabbild einer vermeinten transcendenten Realität zu sein, und dessen transcendentes Correlat als objective oder transcendente Ursache des religiösen Gefühls angenommen wird. Nur in Bezug auf dieses Anschauungsbild entsteht die Frage, ob der Glaube an die transcendentale Wahrheit desselben wahr oder illusorisch sei; hier ist aber auch die Frage nicht mehr durch Berufung auf die subjective Nöthigung zu diesem Glauben zu entscheiden, weil aus dieser nur folgen würde, dass er als Illusion eine psychologisch nothwendige Illusion sei. Wird nun trotzdem die Untersuchung dieser Frage abgeschnitten, und behauptet, dass die Gewissheit jenes Glaubens durch theoretische Deduction nichts gewinnen könne, so befindet man sich principiell im religiösen Dogmatismus, mag man im Einzelnen noch so viel Cautelen bei gewissen dogmatischen Untersuchungen aufbieten.

Wird aber gar neben diesem religiösen Dogmatismus ein theoretischer Skepticismus vertreten, so liegt auf der Hand, dass dadurch der erstere ein noch weit schrofferer Dogmatismus wird. Denn das Subject soll wissen, dass der Versuch, die transcendentale Wahrheit seines religiösen Anschauungsbildes theoretisch zu begründen, stets zur Einsicht in seine Unwahrheit führt, und soll trotzdem den Glauben an seine Wahrheit festhalten, ohne sich beikommen zu lassen, denselben für eine nothwendige Illusion anzusehen. Wer einer solchen Zumuthung zu genügen im Stande ist, der wird auch überhaupt auf kritische Läuterung seines Glaubensinhalts verzichten; wer sich gegen dieselbe auflehnt, der wird die Quelle unvermeidlicher Illusionen zu verstopfen suchen, d. h. sein religiöses Bewusstsein unter-

drücken. Wer sich unfähig fühlt, als religiöses Subject blindlings für wahr zu halten, was er als denkendes Subject als nothwendige Illusion durchschaut, und wer trotzdem sein religiöses Bewusstsein sich retten will, dem bleibt nichts übrig, als mit dem theoretischen Skepticismus und religiösen Dogmatismus zugleich zu brechen, d. h. sich auf die wissenschaftliche Untersuchung der Frage, ob sein religiöser Glaube wahr oder illusorisch sei, ernstlich einzulassen, und dieselbe zu einem Ergebniss zu führen, durch welches ihm die Wahrheit seines geläuterten Glaubensinhalts verbürgt wird. In diesem Sinne versteht Biedermann die Dogmatik, während Lipsius die Wissenschaftlichkeit der Dogmatik aufhebt, und jene Aufgabe — freilich als eine seiner Meinung nach unlösbare — der Religionsphilosophie anheim giebt. Gelingt der Versuch, aus der Gesetzmässigkeit des Geistes nicht nur die subjective Nothwendigkeit des religiösen Bewusstseins, sondern auch die objective Wahrheit der unentbehrlichen vorstellungsmässigen Voraussetzungen desselben zu erweisen, so verschwindet damit jeder Rest von religiösem Dogmatismus aus der Dogmatik und erlischt zugleich der bisherige Unterschied zwischen Religionsphilosophie und Dogmatik.

XI.

Ueber die Stelle Koheleth 3, 11b.

Von

Wilibald Grimm in Jena.

Die Bemerkung Koheleths 3, 11b: „Er (Gott) hat in ihr (der Menschen) Herz את העלם gegeben", gehört seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu den gequälten Stellen des A. T.[1]). Es handelt sich um den Ausdruck העלם, dessen Erklärungen in drei Classen zerfallen.

---

[1]) Als Specialabhandlungen über dieselbe sind zu bemerken die von Hitzig in den Theolog. Studien und Kritiken, 1839, S. 513 ff.

Die erste Classe umfasst diejenigen, nach welchen עלם für ein aus dem Arabischen in den Hebraismus verirrtes Wort erklärt wird. Sie hat nur wenige Vertreter, nämlich van der Palm, J. E. Ch. Schmidt, Spohn, Grabe[1]) und Hitzig, unter denen heutzutage nur der Letztere in Betracht kommen kann. Derselbe erklärt die masoretische Punctation עֹלָם für falsch und will statt deren עֶלֶם lesen, nach dem arabischen عِلْمٌ, Wissen, scientia, und übersetzt demgemäss den ganzen Vers: „Alles hat er gut zu seiner Zeit gemacht; auch den Verstand hat er in ihr Herz gelegt, ohne welchen (מִבְּלִי אֲשֶׁר) der Mensch nicht erreichen würde die That, welche Gott thut vom Anfang bis zum Ende", wozu er als classische Parallelen anführt Xenoph. Mem. IV, 3, 11: — — *τὸ δὲ καὶ λογισμὸν ἡμῖν ἐμφῦσαι, ᾧ, περὶ ὧν αἰσθανόμεθα λογιζόμενοί τε καὶ μνημονεύοντες καταμανθάνομεν κτλ.* und Cic. de offic. V, 4: „Homo, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit etc., facile totius vitae cursum videt", in welchen Stellen aus heidnisch-philosophischem Standpunkte wesentlich dasselbe gesagt werde, was von Koheleth aus dem religiösen. — Gegen diese Erklärung Hitzig's spricht aber nicht mehr als Alles. Erstens: Hitzig selbst bemerkt, das jenes arabische Wort Wissen bedeute und erst durch Uebertragung in das Hebräische die Bedeutung Erkenntnisskraft, Fähigkeit zu lernen erhalte. Zweitens erinnert Gesenius (Thesaur. p. 1036) gegen Hitzig mit Recht, dass dem Koheleth, um den ihm von Hitzig beigelegten Begriff auszudrücken, andere sonst von ihm gebrauchte Ausdrücke, חָכְמָה, מַדָּע, דַּעַת, חֶשְׁבּוֹן, näher gelegen haben würden. Drittens ist der Gedanke, dass der Mensch durch seinen Verstand Anfang und Ende des göttlichen Thuns erkenne, einem hebräischen Weisen kaum zuzutrauen, und er steht in grellem Widerspruch mit 8, 17 und 11, 5, nach welchen Stellen der Mensch das göttliche Thun nicht versteht.

---

und Umbreit ebendaselbst, 1846, S. 147ff. — Hitzig, wiederholt seine dort vorgetragene Ansicht im exeget. Handbuch zu d. St.

[1]) Ueber diese Ausleger vgl. Umbreit a. a. O. S. 148.

Diesen Schwierigkeiten gegenüber kann der von Hitzig betonte Umstand nicht in Betracht kommen, dass עֹלָם defectiv geschrieben ist, dagegen in 1, 4. 2, 16. 3, 14. 9, 6 plene und nur in 1, 10. 12, 5, wo das Wort am Ende einen Zuwachs erhalte, die defective Schreibung „ganz in der Ordnung" sein soll. Allein dieselbe findet sich auch Ps. 145, 13. Dan. 9, 24 und nicht selten in dem Ausdruck לְעֹלָם. Auch die LXX in unserer Stelle übersetzen *αἰῶνα*, der Syrer ܥܳܠܡܳܐ, die Vulgata mundum[1]).

Die Vulgata führt uns auf die zweite Classe von Erklärungen nach welchen das Wort in der Bedeutung Welt gefasst wird. Zu ihnen gehört Luther's liebliches Quid pro quo, zu welchem ihn sein Genius durch das „mundum tradidit disputationi eorum" der Vulgata verleitete: „Er lässt ihr Herz sich ängsten, wie es gehen soll in der Welt." Ewald bestimmt den Sinn dahin: „Gott hat dem Menschen gewissermassen die Welt ins Herz gegeben, so dass dieses Herz oder dieser Sinn und Geist des Einzelnen ein Mikrokosmus ist, in dem sich die grosse Welt spiegelt." Allein zugegeben, dass עוֹלָם Welt bedeute, würde Koheleth den ihm von Ewald beigelegten Gedanken nicht deutlicher so ausgedrückt haben: „Gott hat das Menschenherz als einen עוֹלָם bereitet" oder „zu einem solchen gemacht"? — In verschiedenen Modificationen verstehen Viele עולם im Sinne von „Empfänglichkeit oder Sinn für die Welt", z. B. Luther, welcher (anders als in seiner Bibelübersetzung) in seinen 1532 herausgegebenen Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus (Erlanger Ausgabe der Opp. lat. p. 69), den Sinn des ganzen Verses also fasst: „Deus non solum dat mundum in manum hominum, ut possint praesentibus uti, verum etiam in corda eorum, ut possint jucunde et cum voluptate uti, dass sie Freude und Lust davon haben. Et tamen non potest homo scire, quando sit initium vel finis operis, quando aut quamdiu

---

[1]) Gegen die Vermuthung Hitzig's, dass im Grundtexte zu Sirach 6, 21 עֱלֶם gestanden haben müsse, vgl. Fritzsche zu dieser Stelle und Delitzsch zu der unseren, S. 263.

sit habiturus. Sit ergo homo contentus, quod habet mundum in suo usu.“ Aehnlich Melanchthon in seiner Brevis enarratio unseres Buches: „Deus res ita condidit, ut corda suaviter frui deberent et celebrare auctorem et habere tranquillitatem in Deo.“ — Im übeln Sinne des NTlichen *ἀγάπη τοῦ κόσμου* (1 Joh. 2, 15) mit Vergleichung von *αἰὼν τοῦ κόσμου* in Eph. 2, 2 (wo aber dieser Ausdruck den der unheiligen Menschheit angehörigen Zeitlauf bezeichnet, folglich gleichbedeutend ist mit *ὁ ἐνεστὼς αἰὼν πονηρός* in Gal. 1, 4) fassen das Wort Gesenius (Thes. p. 1036), de Wette und Knobel. Gegen diese und ähnliche Erklärungen spricht aber der Umstand, dass, wenn auch עוֹלָם im Syrischen (die Peschito zu Matth. 13, 35, und Jac. 3, 6 übersetzt *ὁ κόσμος* mit ܥܠܡܐ), Targumischen (vgl. Levy, Chaldäisches Wörterbuch unter עָלַם), Talmudischen und Rabbinischen, so wie *αἰών* in Weish. 13, 8. 14, 6. 18, 4 vgl. auch den Plural *οἱ αἰῶνες* Hebr. 1, 2. 11, 3) unzweifelhaft Welt bedeutet, doch unsere Kohelethstelle die einzige im A. T. wäre, in welcher es diese Bedeutung hätte. Wollten wir aber auch bei der Eigenartigkeit unseres Buchs diesen Uebelstand übersehen, so erheischt doch der Zusammenhang unserer fraglichen Stelle mit dem Vorhergehenden („alle menschlichen Handlungen und Zustände haben eine [von Gott bestimmte] Zeit“, Vers 1—8; „Gott hat Alles schön gemacht zu seiner Zeit“, Vers 11a) und dem unmittelbar Folgenden („der Mensch vermöge nicht zu finden die That, welche Gott thut vom Anfang bis zum Ende“) עוֹלָם von der Zeit zu verstehen und dieser Nöthigung widerfährt ihr Recht in der dritten Classe von Erklärungen, nach welchen עוֹלָם in Uebereinstimmung mit dem sonstigen Gebrauche des Wortes im Koheleth (1, 4. 10. 2, 16. 3, 14. 9, 6. 12, 5) in der Bedeutung Ewigkeit genommen wird, wenn auch mit verschiedener Bestimmung des Sinnes. Am weitesten vom Wortsinne, wie vom Gedankenzusammenhange entfernt sich Zöckler's (in Lange's Bibelwerke des A. T. XIII, S. 146) Behauptung: „Mit der den Menschen ins Herz gelegten Ewigkeit“ meine der Schriftsteller „die schon dem natürlichen

Menschen angeborene Erkenntniss von Gottes ewigem Wesen und Walten, jene notitia Dei naturalis insita et innata, welche Paulus Röm. 1, 19f. als eine den Menschen als solche eigene, an den Werken der Schöpfung sich entwickelnde Intellectualanschauung von Gottes ewiger Kraft und Göttlichkeit beschreibt." Zöckler hat, was ihm unbekannt zu sein scheint, in dieser Erklärung eine Vorgängerin an der Berlenburger Bibel, nach welcher die Worte besagen sollen, Gott habe „einige Empfindung" von der Ewigkeit in das menschliche Herz gelegt, d. h. „eine Erkenntniss des ewigen Gottes, die aus seiner unendlichen Vorsehung und unbegreiflichen Regierung aller Dinge zu ersehen sei." — Döderlein, Rosenmüller und Andere bestimmen den Sinn dahin, „Gott habe den Menschen Fähigkeit und Neigung verliehen, über Vergangenes und Zukünftiges nachzudenken und es zu erforschen", bei welcher Erklärung aber der Gegensatz zu den עִתִּים in Vers 1—8 und zu בְּעִתּוֹ in Vers 11ᵃ nicht ganz zu seinem Rechte kömmt. — Der Wahrheit am nächsten kömmt Delitzsch (im bibl. Commentar zu d. St.), indem er עוֹלָם im Sinne von desiderium aeternitatis fasst und den Schriftsteller Folgendes sagen lässt, „dass Gott nicht allein allem Einzelnen seinen Platz im Geschichtsverlaufe angewiesen hat und den Menschen dadurch ihre Bedingtheit zum Bewusstsein bringt, sondern dass er ihnen auch ein über das Zeitliche hinausgehendes, auf die Ewigkeit gerichtetes Streben eingegründet. Es liegt in seiner Natur, bei dem Zeitlichen nicht stehen zu bleiben und sich nicht daran genügen zu lassen, sondern die Schranke, die es ihm zieht, zu durchbrechen, die Unfreiheit und Unbefriedigung, worin es ihn gefangen hält, zu überwinden und inmitten des ruhelosen Wechsels der Zeitlichkeit sich dadurch zu trösten, dass er seine Gedanken auf die Ewigkeit richtet." Dieser erhabene Gedanke lässt sich wohl als Folgerung aus der Stelle ableiten, liegt aber nicht unmittelbar in den Worten. Dem oben angegebenen Gedankenzusammenhange ist es nach meinem Dafürhalten das Angemessenste, עולם im Sinne von notionem aeternitatis zu fassen; Ewigkeit im populären Sinne als anfangs- und endlosen

Zeitlauf, als Inbegriff und Ganzes der עִתִּים („tempus est pars aeternitatis“, Cic. inv. 1, 26), und Sinn und Zusammenhang des kleinen Abschnitts so zu bestimmen: Vermöge des seinem Herzen eingepflanzten Begriffes des ewigen Zeitlaufs unterscheidet der Mensch einzelne עִתִּים, Zeitabschnitte, indem er Anfang, Verlauf und Ende seiner Handlungen und Zustände erkennt (Vers 1—8); er erkennt auch, dass Gott Alles für eine bestimmte Zeit schön, d. h. gut und weise, gemacht hat (Vers 11a); aber dieses Erkennen hat eine absolute Schranke am Wirken Gottes im Ganzen, Grossen und Allgemeinen, dessen Anfang und Ende seinem Geistesblicke verhüllt ist, indem jede Erscheinung, jedes Begebniss als eine göttliche Wirkung seinen Causalprämissen nach in unvordenkbare Zeit zurückreicht und in unzähligen Wirkungen und Folgen in eine unabsehbare Zukunft sich verliert. Im Einzelnen enthüllt sich zwar dem Menschen das göttliche Walten, aber das allumfassende ewige Walten Gottes bleibt ihm ein undurchdringliches Geheimniss. — In מִבְּלִי אֲשֶׁר ist אֲשֶׁר nicht als Relativpronomen zu nehmen (wie von Hitzig geschieht: ohne welchen, auf das von ihm vorausgesetzte עֹלָם bezogen, in welchem Falle aber wohl אֲשֶׁר מִבְּלִי gesagt wäre), sondern als Conjunction, also ohne dass im Sinne von ausser dass, ausgenommen dass, nur dass (so Ewald, Lehrbuch der Hebräischen Sprache, 6. Aufl., S. 742; Zöckler, Delitzsch); Venet.: ἄνευ τοῦ ὅτι, was sonst durch אֶפֶס כִּי ausgedrückt wird, Richt. 4, 19. Amos 9, 8 u. ö. Abzuweisen sind die Erklärungen so dass nicht (Gesenius, de Wette; Vulg. ita ita ut non) und damit nicht (ὅπως μὴ, LXX). — Ganz in Uebereinstimmung mit unserer Erklärung übersetzt auch Stier in seiner verbesserten Lutherbibel: „Auch die Ewigkeit hat er in ihr Herz gegeben, ausser dass der Mensch nicht kann finden das Werk, das Gott thut, weder Anfang noch Ende.

XII.

Der Gnostiker Valentinus und seine Schriften,

von

A. Hilgenfeld.

Ueber die Heimat des Gnostikers Valentinus fand Epiphanius bei den älteren Häreseologen noch keine Nachricht vor. Aber das Gerücht konnte er mittheilen, dass Valentinus von der Seeküste Aegyptens stammte und in Alexandrien hellenische Bildung erhielt[1]). Diese Angabe hat nichts gegen sich. In Alexandrien wirkte unter Kaiser Hadrianus der Gnostiker Basilides[2]), von welchem Valentinus wohl Eindrücke erhalten haben wird[3]). Und wie empfänglich Aegypten überhaupt für den

---

[1]) Haer. XXXI, 2: *τὴν μὲν οὖν αὐτοῦ (Οὐαλεντίνου) πατρίδα ἢ πόθεν αὐτὸς γεγέννηται, οἱ πολλοὶ ἀγνοοῦσιν. οὐ γάρ τινι ῥᾴδιον τῶν συγγραφέων μεμελέτηται τούτου δεῖξαι τὸν τόπον. εἰς ἡμᾶς δὲ ὡς ἐνηχήσει φήμη τις ἐλήλυθε. διὸ οὐ παρελευσόμεθα καὶ τὸν τούτου τόπον μὴ ὑποδεικνύντες, ἐν ἀμφιλέκτῳ μέν, εἰ δεῖ τὰ ἀληθῆ λέγειν, ὅμως τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν φάσιν οὐ σιωπήσομεν, ἔφασαν γάρ αὐτόν τινες γεγενῆσθαι Φρεβωνίτην τῆς Αἰγύπτου παραλιώτην, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδεῦσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν.* Statt *Φρεβωνίτην* wollte man lesen *Φαρβαιθίτην* (vgl. Herodot II, 166 u. A.). Ren. Massunt (Dissertationes in Irenaei libros init.) schlug vor *Φθενοτίτην* oder *Πτενοτίτην*, da der *νομὸς Φθενώτης* mit der Hauptstadt *Βοῦτος* nicht weit von der sebennytischen Nilmündung besser zu passen scheint (vgl. Alb. Forbiger, Handbuch der alten Geographie II, 780). Ich ändere nichts und beruhige mich bei Valentin's Herkunft von der Nordküste Aegyptens.

[2]) Irenäus adv. h. I, 24, 1 bezeugt die Wirksamkeit des Basilides in Alexandrien, ebenso Epiphanius Haer. XXIII, 1. XXIV, 1. Die Zeit bezeugt Eusebius Chron. ad Ol. 228, 1 (133 p. Chr.): Basilides haeresiarcha his temporibus apparuit, KG. IV, 7, 3 f. Hieronymus de vir. illustr. 21: moratus est autem Basilides, a quo Gnostici, in Alexandria temporibus Adriani, qua tempestate et Cochebas dux iudaicae factionis Christianos variis suppliciis enecavit.

[3]) Die Wirksamkeit des Basilides in Aegypten beschreibt Epi-

Gnosticismus war, lehrt kein Geringerer, als der Kaiser Hadrianus selbst [1]). So hat denn auch Valentinus mit bleibendem Erfolge in Aegypten gewirkt, ohne schon als Irrlehrer zu gelten. Wir können es dem Epiphanius glauben, dass Valentinus in manchen ägyptischen Gauen eine bleibende Anhängerschaft stiftete, ohne schon in den Ruf der Ketzerei zu kommen. Bedenken erregt erst die weitere Angabe, dass Valentinus auch in Rom noch ohne Anstoss gelehrt habe und erst auf Kypros auch am Glauben schiffbrüchig geworden sei [2]). Zwar, dass Valentinus lange Zeit auch in Rom gelehrt hat, ist nicht zu bezweifeln, wohl aber, dass er daselbst noch, wie in Aegypten, ohne Anstoss gelehrt haben sollte. Irenäus bezeugt, dass Valentinus nach

---

phanius Haer. XXIV, 1 näher so: *εἶτα ἔρχεται εἰς τὰ μέρη τοῦ Προσωπίτου καὶ Ἀθριβίτου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ περὶ τὸν Σαΐτην καὶ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Ἀλεξανδρειοπολίτην χῶρον ἤτοι νομόν.* In dem Prosopitischen, Athribitischen, Alexandriopolitischen Gau finden wir auch den Valentinus wirksam (s. S. 281, Anm. 2).

[1]) Flavius Vopiscus Saturnin. 7. 8: Hadriani epistolam ponam ex libris Phlegontis liberti eius proditam, ex qua penitus Aegyptiorum vita detegitur.

Hadrianus Augustus Serviano consuli salutem. Aegyptum, quam mihi laudabas, Serviane carissime, totam didici levem, pendulam, ad omnia famae momenta volitantem. illic qui Serapem colunt Christiani sunt et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt. nemo illic archisynagogus Iudaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit, ab aliis Serapim adorare. ab aliis cogitur Christum. — unus illis deus nummus et. hunc Christiani, hunc Iudaei, hunc omnes venerantur et gentes.

[2]) Epiphanius Haer. XXXI, 7: *ἐποιήσατο δὲ οὗτος (Οὐαλεντῖνος) τὸ κήρυγμα καὶ ἐν Αἰγύπτῳ, ὅθεν δὴ καὶ ὡς λείψανα ἐχίδνης ὀστέων ἔτι ἐν Αἰγύπτῳ περιλείπεται τούτου ἡ σπορά, ἔν τε τῷ Ἀθριβίτῃ καὶ Προσωπίτῃ καὶ Ἀρσενοΐτῃ καὶ Θηβαΐδε καὶ τοῖς κάτω μέρεσι τῆς παραλίας καὶ Ἀλεξανδροπολίτῃ. ἀλλὰ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἀνελθὼν κεκήρυχεν. εἰς Κύπρον δὲ ἐληλυθὼς ὡς ναυάγιον ὑποστὰς φύσει σωματικῶς τῆς πίστεως ἐξέστη καὶ τὸν νοῦν ἐξετράπη. ἐνομίζετο γὰρ πρὸ τούτου μέρος ἔχειν εὐσεβείας ἐν τοῖς προειρημένοις τόποις, ἐν δὲ τῇ Κύπρῳ λοιπὸν εἰς ἔσχατον ἀσεβείας ἐλήλακε καὶ ἐβάθυνεν ἑαυτὸν ἐν ταύτῃ τῇ καταγγελλομένῃ ὑπ' αὐτοῦ μοχθηρίᾳ.*

Rom gekommen ist unter Bischof Hyginus (etwa 136—140), dass er daselbst blühte unter Bischof Pius (etwa 140—155) und bis zur Zeit des Bischofs Aniketos (etwa 155—156) blieb [1]. Allerdings muss Valentinus in Rom bald mit der herrschenden Kirche zerfallen sein. Denn Justinus hat ihn in dem Syntagma gegen alle Häresien, welches er um 147 in der grösseren Apologie I, 26 erwähnt, bereits bestritten [2]. Aber dass Valentinus nach Rom noch nicht als erklärter Ketzer gekommen ist, bezeugt auch Tertullianus, und es hat für die Sache selbst wenig auf sich, dass derselbe in einem groben Versehen den Bischof, unter welchem Valentinus nach Rom gekommen ist, Eleutheros (etwa 175—189) nennt [3]. Es ist auch gar nicht von vornherein abzuweisen, wenn Tertullianus als Veranlassung des Bruchs mit der rechtgläubigen Kirche die Uebergehung Valentin's bei Besetzung eines Bischofsstuhls angiebt [4]. Wo denn? Nirgends anders als da, wo Tertullianus den Valentinus mit der

---

[1]) Adv. haer. III, 4, 3: *Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.*

[2]) Unter den Bestreitern Valentin's zählt Tertullianus adv. Valentinianos c. 5 zu allererst den Justinus auf, welcher auch in dem Dialog mit dem Juden Tryphon c. 35 die Valentinianer unter den Häretikern nicht vergisst.

[3]) De praescr. haer. 30: Ubi tunc Marcion Ponticus nauclerus, Stoicae studiosus? Ubi tunc Valentinus, Platonicae sectator? nam constat illos neque adeo olim fuisse Antonini [Pii] fere principatu, et in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem, sub episcopatu Eleutheri [!] benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum eiecti, Marcion quidem cum ducentis sestertiis, quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium relegati venena doctrinarum suarum disseminaverunt. Von grosser geschichtlicher Genauigkeit zeugt es auch nicht, dass Tertullianus de carne Christi c. 1 den Valentinus als condiscipulus et condesector Marcion's (nicht des Apelles, vgl. Zeitschr. f. w. Th. 1874. IV. S. 601) bezeichnet.

[4]) Adv. Valentinianos c. 4: speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit. Lipsius (Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1875, S. 257, 3) will freilich auf diese Nachricht gar nichts geben.

wahren Kirche zerfallen sein lässt, in Rom. Auf den römischen Bischofsstuhl, welcher durch den Tod des Hyginus erledigt ward, mochte sich auch ein hochbegabter Gnostiker wohl Hoffnung machen. Er war nur nicht so glücklich, wie später der Patripassianer Kallistos, dann der Arianer Felix, noch später Honorius, der Urheber des Monotheletismus. Pius ward als Bekenner dem geistvollen und beredten Valentinus vorgezogen, welcher nun vollends seine eigene Bahn einschlug. Auch die Chronik des Eusebius, welche den Valentinus zweimal erwähnt [1], begünstigt die Vorstellung, dass derselbe unter Bischof Hyginus noch nicht als erklärter Ketzer nach Rom kam, wo er erst unter Bischof Pius endgültig mit der rechtgläubigen Kirche zerfiel. In Rom hat Valentinus als Häresiarch etwa zwei Jahrzehnte hindurch gewirkt. Wie kommt Epiphanius aber dazu, ihn erst auf Kypros, wohin er durch einen Schiffbruch verschlagen sei, von dem rechten Glauben völlig abfallen zu lassen? Wahrscheinlich durch Herbeiziehung einer ihm mit Philaster von Brixen gemeinsamen Quellenschrift, nämlich des Hyppolytus (welchen er Haer. XXXI, 33 erwähnt) Syntagma gegen alle Häresien. Dass Valentinus auf Kypros mit der rechtgläubigen Kirche zerfiel, berichtet auch Philaster [2], und R. A. Lipsius [3]) leitet diese Angabe wohl richtig aus dem Syntagma des Hippolytus her. Hippolytus wird also den Bruch Valentin's mit der rechtgläubigen Kirche schon vor seiner Ankunft in Rom auf Kypros angesetzt haben. Und Epiphanius wird die Angaben von Valentin's römischem Aufenthalt auf solche Weise mit der Darstellung des Hippolytus verbunden

---

[1]) Ad. Ol. 229, 2 (138 p. Chr.): Sub Hygeni Romanorum episcopatu Valentinus haeresiarcha et Cerdon Marcionitarum haeresis auctor Romam pervenerunt. Ad. Ol. 230, 4 (144 p. Chr.): Valentinus his temporibus erat et permansit, venit usque ad Anicetum.

[2]) Haer. 38: Et in primis quidem (Valentinus) fuit in ecclesia. elatior autem factus postmodum errore non parvo deceptus est degensque in Cypri provincia coepit hoc definire etc.

[3]) Die Quellen des Epiphanios, 1865, S. 136, vgl. auch: Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 256 f.

haben. Das Richtige wird sein, dass Valentinus weder in seiner Heimat Aegypten noch auf Kypros, sondern erst in Rom (bald nach 140) mit der herrschenden Kirche zerfiel und daselbst um 160 gestorben ist. So gehört Valentinus zu den Erfindern der Häresien, welche Clemens von Alexandrien unter Kaiser Hadrianus (117—138) aufgetreten sein und bis unter Antoninus Pius (138—161) gelebt haben lässt[1]). Da mag er sich, wie dieser Kirchenlehrer angiebt, gerühmt haben, ein Schüler des Theodas, eines Bekannten des Paulus, gewesen zu sein.. Als hervorragend an Geist und Beredtsamkeit hat den Valentinus selbst Tertullianus anerkannt (s. o. S. 282, 4). Als hochbegabt stellt ihn vollends Hieronymus zusammen mit Marcion und Bardesanes[2]). Mit Recht wird er als kein unbedeutender Mann bezeichnet[3]).

Kein Wunder, dass Valentinus eine Schule gestiftet hat, welche sich nicht bloss in Aegypten und Rom behaupten, sondern auch in Syrien und Gallien ausbreiten und namentlich im Morgenlande fast ein Jahrhundert hindurch behaupten konnte.

---

[1]) Strom. VII, 17, 106. 107. p. 898: Die Häresien seien in Vergleichung mit der katholischen Kirche weit jünger: *ἡ μὲν γὰρ τοῦ κυρίου κατὰ τὴν παρουσίαν διδασκαλία ἀπὸ Αὐγούστου καὶ Τιβερίου Καίσαρος ἀρξαμένη μεσούντων τῶν Αὐγούστου* (l. *Τιβερίου*) *χρόνων τιλειοῦται. ἡ δὲ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ μέχρι γε τῆς Παύλου λειτουργίας ἐπὶ Νέρωνος τελειοῦται. κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας, καθάπερ ὁ Βασιλείδης, κἂν Γλαυκίαν ἐπιγράφηται διδάσκαλον, ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, τὸν Πέτρου ἑρμηνέα. ὡσαύτως δὲ καὶ Οὐαλεντῖνον Θεοδάδι ἀκηκοέναι* (l. *Θεοδᾶ διακηκοέναι*) *φέρουσιν· γνώριμος δ' οὗτος γεγόνει Παύλου.*

[2]) Comm. in Osee II, 10 (Opp. VI, 1, 106): Haereticorum terra foecunda est, qui a deo acumen sensus et ingenii percipientes, ut bona naturae in dei cultum verterent, fecerunt sibi ex eis idola. nullus enim potest haeresim struere, nisi qui ardens ingenii est et habet dona naturae, quae a deo artifice sunt creata. talis fuit Valentinus, talis Marcion, quos doctissimos legimus, talis Bardesanes, cuius etiam philosophi admirantur ingenium.

[3]) Adamantii Dialogus de recta in deum fide Sect. IV (Origenis opp. IV, 840): *οὐκ εὐτελὴς ἦν ἀνήρ.*

Kein Wunder aber auch, dass die Lehre des Meisters von Schülern theils fortgebildet, theils umgebildet ward. So hat sich denn Irenäus, welchem wir eine so sorgfältige Darlegung des Valentinianismus verdanken, hauptsächlich an die Schulen des Ptolemäus und des Marcus gehalten und auch in diesen beiden Schulen keine ganz feste und übereinstimmende Lehre gefunden [1]. Selbst ein Irenäus ist überdiess mehr Gegner als unbefangener Berichterstatter über die Gnostiker. Diese erscheinen in ihren eigenen Schriften überhaupt etwas anders als in den Darstellungen der Kirchenväter. Um so mehr hat man sich auch bei Valentinus zunächst an seine eigenen Schriften zu halten. Diese sind nicht so völlig verloren gegangen, dass nicht bedeutende Bruchstücke übrig geblieben wären. Joh. Ernst Grabe [2]) hat das Verdienst, auch die Bruchstücke Valentin's gesammelt und von manchen Verderbnissen gereinigt zu haben. Aber in Text und Erklärung hat er doch noch manches zu thun übrig gelassen. Auch hat er von Valentin's Bruchstücken theils zu viel, theils zu wenig herausgegeben. Zu viel, da ein Bruchstück gar nicht hierher gehört [3]). Zu wenig, da Grabe freilich die unter dem Namen des Origenes auf uns gekommene, wahrscheinlich von Hippolytus verfasste „Widerlegung aller Häresien" noch nicht kennen konnte [4]). Vor der vermeintlichen

---

[1]) Vgl. Irenäus adv. haer. I, 4, 3. 18, 1.

[2]) Spicilegium SS. Patrum ut et haereticorum seculi post Christum natum I. II. et III. Seculi II. Tom. I. Oxoniae 1700, p. 45—58.

[3]) Das Stück aus Adamantii Dial. de secta in deum fide, sect. IV (Origenis Opp. I, 840 sq.). Da wird bei der Frage über den Ursprung des Bösen wohl *τὸ δόγμα Οὐαλεντίνου* vorgelesen. Allein diese Ausführung findet sich vollständiger und ursprünglicher als Anfang von Methodius *περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* (Methodii opera ed. Alb. Jahn, 1866, p. 54—56), und zwar nicht als ein Schriftstück Valentin's, sondern als Theil eines Dialogs, in welchem ein Valentinianer auftritt. Die Verhandlung selbst weist zurück auf Maximus *περὶ ὕλης* (vgl. Eusebius KG. V, 27), wie man aus der Mittheilung des Eusebius praepar. ev. VII, 22 erkennt.

[4]) Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio .. e codice Parisino nunc primum edidit Emmanuel Miller, Oxonii

Valentini dissertatio bringt Grabe nur die Bruchstücke aus Valentin's Briefen und Homilien, welche bis jetzt nicht vermehrt worden sind. Ausserdem erschliesst er (p. 49) aus einer Angabe Tertullian's[1]) eine Schrift Valentin's mit der Aufschrift *Σοφία*. Mit Recht erwähnt er auch die Psalmen Valentin's, welche Tertullianus bezeugt[2]), konnte aber noch kein Bruchstück derselben angeben. Ein eignes Evangelium Valentin's[3]) lässt er (p. 48 sq.) mit Recht bei Seite.

Von Basilides lesen wir in den Actis Archelai et Manetis c. 55: et omnes eius libri difficilia quaedam et asperrima continent. Aehnlich müssen wir auch über Valentin's Schriften urtheilen. Ihre mysteriöse Haltung verräth durchaus den Geist jener Zeit, wie er auch in dem späteren Platonismus hervortritt.

A. Aus den Briefen Valentin's findet sich

1) ein Bruchstück bei Clemens von Alexandrien Strom. II, 8, 36 p. 448. Nachdem Clemens die Lehre der Basilidianer über die Bestürzung des Archon oder Judengottes bei der ersten Selbstankündigung des Erlösers mitgetheilt hat, fährt er fort: *ἔοικε δὲ καὶ Οὐαλεντῖνος ἔν τινι ἐπιστολῇ τοιαῦτά τινα ἐν νῷ λαβών. αὐταῖς γὰρ γράφει ταῖς λέξεσι· ,Καὶ ὡσπερεὶ φόβος ἐπ᾽ ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖν ἀγγέλοις,*

1851. S. Hippolyti episcopi et martyris refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, recensuerunt, latine verterunt, notas adiecerunt Lud. Duncker et F. G. Schneidewin, opus Schneidewino defuncto absolvit Lud. Duncker, Gottingae 1859.

[1]) Adv. Valentinianus c. 2: Porro facies dei expectatur in simplicitate quaerendi, ut docet ipsa Sophia, non quidem Valentini, sed Salomonis (1, 1).

[2]) De carne Christi c. 17: sed remisso Alexandro cum suis syllogismis, quos in argumentationibus torquet, etiam cum psalmis Valentini, quos magna impudentia quasi idonei alicuius auctoris interserit. c. 20: nobis quoque ad hanc speciem psalmi patrocinabuntur, non quidem apostatae et Platonici Valentini, sed sanctissimi et receptissimi prophetae David.

[3]) Pseudo-Tertullianus adv. omnes haereses c. 12: (Valentinus) evangelium habet etiam suum praeter haec nostra. Ich verweise in dieser Hinsicht auf meine Einleitung in d. N. T. S. 48, 3.

ὥτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας, καὶ παρρησιαζόμενον. οὕτω καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιοῦσιν ἐγένετο, οἷον ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες, καὶ πάνθ' ἃ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ. εἰς γὰρ ὄνομα Ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος Ἀνθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος, καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν.'

1. ὥσπερεὶ φόβος em. Grabe, ὡς περίφοβος edd. — 7. πάνθ' ἃ em. Grabe, πάντ' ἃ cod. societatis Iesu in collegio Ludovici M. Paris., πάντων ἃ cod. Florent., πάντων αἱ edd. —

„Ita haec folia Sibyllae similia leguntur", so beginnt Grabe seine Erörterung. Was Valentinus meint, ist jedoch verständlich. Er handelt von der Schöpfung des Menschen. Auf den Namen des Ἄνθρωπος hin hatten die weltschöpferischen Engel, deren oberster der Demiurg ist, den Adam gebildet. So lehrten auch die „Gnostiker" des Irenäus, welche man mit Unrecht schon Ophiten zu nennen pflegt [1]), und die Naassener [2]). Aehnlich haben wir auch Valentin's Worte zu verstehen. Der gangbare Valentinianismus, die Schule des Ptolemäus, kennt den

[1]) Irenäus adv. haer. I, 30, 6: Unde exultantem Ialdabaoth in omnibus his quae sub eo essent gloriatum et dixisse: „Ego Pater et Deus, et super me nemo" (Ies. XLV, 5. XLVI, 9), audientem autem matrem clamasse adversus eum: „Noli mentiri, Ialdabaoth. est enim super te Pater omnium primus Anthropus et Anthropus filius Anthropi." conturbatis autem omnibus ad novam vocem, et inopinabili nuncupatione, et quaerentibus, unde clamor, ad avocandos eos et ad se seducendum dixisse Ialdabaoth dicunt: „Venite faciamus hominem ad imaginem nostram" (Gen. I, 26). sex autem virtutes audientes haec, matre dante illis cogitationem Hominis, uti per eum evacuet eos a principali virtute, convenientes formaverunt hominem immensum latitudine et longitudine.

[2]) Phil. V, 7 p. 97: καὶ ταῦτον εἶναι φάσκουσι τὸν Ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ μόνον, κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον, ὡς ἀνδριάντα, εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων των πολλῶν, περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς.

Ἄνθρωπος freilich erst in der vierten Syzygie der oberen Ogdoas neben der Ἐκκλησία. Aber in anderen Gesaltungen des Valentinianismus hat der Ἄνθρωπος eine höhere Stellung, in der dritten oder zweiten Syzygie [1]), ja er war auch das Urwesen selbst [2]). So mochte denn bei Valentinus selbst der προὼν Ἄνθρωπος noch so hohe Bedeutung haben. Die Engel bildeten nun wohl den Menschen. Aber in ihr Gebilde legte jemand, und zwar ein Er, keine Sie, den Samen des höheren Wesens. Nach dem gangbaren Valentinianismus ist es die gefallene Tochter des Lichtes, die Achamoth, welche ohne Wissen des Demiurgen durch dessen Einhauchung auch den Samen des Pneumatischen in den Menschen hineinbringt (vgl. Irenäus adv. h. I, 5, 6), wie schon die Gnostiker des Irenäus I, 30, 6 ähnlich gelehrt haben. Aber bei Valentinus selbst wird man τὸν — δεδωκότα schwerlich auf die Sophia Achamoth beziehen dürfen, wenn auch die Sophia-Prunikos der Gnostiker des Irenäus I, 30, 3 mannweiblich genannt wird. Es war auch eine valentinianische Lehre, dass ein männlicher Aeon, der Soter, ursprünglich das Pneumatische in die Menschenseele legte, und dass dann, als dieses Pneumatische aufgelöst war,

---

[1]) Der dritten Syzygie wird der Ἄνθρωπος nebst der Ἐκκλησία zugewiesen bei gewissen Valentinianern, vgl. Irenäus adv. h. I, 12, 3. So lehrte auch Marcus bei Irenäus adv. h. I, 15, 2. 3 (vgl. I, 14, 3). In der valentianischen Schrift bei Epiphanius Haer. XXXI, 5. 6 gehen nicht bloss der Ἄνθρωπος und die Ἐκκλησία gleichfalls vorher dem Λόγος und der Ζωή, sondern wir erfahren auch, dass der Νοῦς oder Μονογενὴς in der zweiten Syzygie, hier πατὴρ τῆς Ἀληθείας genannt, auch den Namen Ἄνθρωπος führte: ὃν οἰκείως οἱ τέλειοι Ἄνθρωπον ὠνόμασαν, ὅτι ἦν ἀντίτυπος τοῦ προόντος Ἀγεννήτου.

[2]) Adv. haer. I, 12, 4: alii autem sunt, qui ipsum Propatorem omnium et Proarchen et Proanennoëton Ἄνθρωπον λέγουσι καλεῖσθαι καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ μέγα καὶ ἀπόκρυφον μυστήριον, ὅτι ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα δύναμις καὶ ἐμπεριεκτικὴ τῶν πάντων Ἄνθρωπος καλεῖται· καὶ διὰ τοῦτο υἱὸν Ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγειν τὸν σωτῆρα. Diese Lehre erinnert noch an den „vollkommenen Menschen“ oder Adamas der Barbelo-Gnosis bei Irenäus I, 29, 3, an den Urmenschen und den Menschensohn der „Gnostiker“ des Irenäus I, 30, 1. 2. 6, an den Προὼν oder Ἀδάμας der Naassener, vgl. Phil. V, 6 p. 95 sq.

wieder ein männlicher Aeon, der Logos, dem Adam im Schlafe (Gen. 2, 21) wenigstens einen Ausfluss des *ἀγγελικόν*, das *σπέρμα ἀρσενικὸν* einflösste [1]). Mit dem Samen des Pneumatischen ausgestattet, führt der Adam Valentin's sofort freimüthig solche Reden, welche seine Schöpfer in Furcht und Schrecken versetzen. So preist auch bei den „Gnostikern" des Irenäus der mit *νοῦς* und *ἐνθύμησις* ausgestattete Adam sofort den Urmenschen mit Uebergehung seiner Schöpfer. Und ähnlich ist es, wenn nach dem ptolemäischen Valentinianismus bei Irenäus I, 7, 3. 4 Vieles von dem pneumatischen Samen durch die Propheten geredet wird, quippe cum alterius naturae esset. — *τὸν δὲ Δημιουργόν, ἅτε ἀγνοοῦντα τὰ ὑπὲρ αὐτόν, κινεῖσθαι μὲν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, καταπεφρονηκέναι δὲ αὐτῶν, ἄλλοτε ἄλλην αἰτίαν νομίσαντα, ἢ τὸ πνεῦμα τὸ προφητεῦον, ἔχον καὶ αὐτὸ ἰδίαν τινὰ κίνησιν, ἢ τὸν ἄνθρωπον ἢ τὴν προσπλοκὴν τῶν χειρόνων.* Der auf den Namen des Anthropos hin gebildete Adam versetzte die weltschöpferischen Engel also in Furcht vor dem „vorseienden Anthropos", wie wenn dieser in ihm Bestand habe [2]). Sofort vernichteten (oder wenigstens entstellten) sie ihr Werk. So etwas geschieht auch bei den „Gnostikern" des Irenäus I, 30, 9, wo das erste Menschenpaar mit der Vertreibung aus dem Paradiese die gleichsam geistigen Leiber nebst der Seelenkraft verliert. Hier kommt noch jene Auflösung des Pneumatischen in Betracht,

---

[1]) Clem. Al. Excerpta ex scriptis Theodoti § 2, p. 966: *οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πλασθέντος, φασί, τοῦ σώματος τῇ ἐκλεκτῇ οὔσῃ* (l. *ψυχῇ*) *ἐν ὕπνῳ* (Gen. II, 21) *ἐντεθῆναι ὑπὸ τοῦ Λόγου σπέρμα ἀρσενικόν, ὅπερ ἐστὶν ἀπόρροια τοῦ ἀγγελικοῦ, ἵνα μὴ ὑστέρημα ᾖ. καὶ τοῦτο ἐζύμωσεν τὰ δοξαντα καταδιῃρῆσθαι, τὴν ψυχὴν καὶ τὴν σάρκα, ἃ καὶ ἐν μερισμῷ ὑπὸ τῆς Σοφίας προηνέχθη. ὕπνος δὲ ἦν Ἀδὰμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς, ἣν συνειχε μὴ διαλυθῆναι, ὥσπερ τὸ πνευματικόν, ὅπερ ἐνέθηκεν τῇ ψυχῇ ὁ Σωτήρ. τὸ σπέρμα ἀπόρροια ἦν τοῦ ἄρρενος καὶ ἀγγελικοῦ.*

[2]) Daher Clemens v. Alex. Strom. II, 8, 38 p. 449: *εἰ δὲ ὁ φόβος τοῦ προόντος Ἀνθρώπου ἐπιβούλους τοῦ σφετέρου πλάσματος πεποίηκε τοὺς ἀγγέλους, ὡς ἐνιδρυμένου τῷ δημιουργήματι ἀοράτου τοῦ σπέρματος τῆς ἄνωθεν οὐσίας κτλ.*

welche die Valentinianer noch vor den Schlaf Adams (Gen. 2, 21) setzen (s. o. S. 289, 1). Einen Nachklang jener Furcht der Engel bei dem ersten Auftreten Adams aber fand Valentinus in der heiligen Scheu, welche die kosmischen oder heidnischen Menschen bei ihren eigenen Werken des Gottesdienstes empfinden.

2) Zur Vergleichung mit der basilidianischen Lehre von der Seele und ihren Anhängseln führt Clemens v. Alex. Strom. II, 20, 114, p. 488 sq. eine andre Stelle aus Valentin's Briefen an: *ἀλλὰ καὶ Οὐαλεντῖνος πρός τινας ἐπιστέλλων αὐταῖς λέξεσι γράφει περὶ τῶν προσαρτημάτων·*

‚Εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρουσία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι᾽ αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας. πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ
5 *ἐᾷ καθαρεύειν· ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐπιτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις. καί μοι δοκεῖ ὅμοιόν τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἡ καρδία. καὶ γὰρ ἐκεῖνο κατατιτρᾶταί τε καὶ ὀρύττεται καὶ πολλάκις κόπρου πίμπλαται, ἀνθρώπων ἀσελγῶς ἐμμενόντων καὶ*
10 *μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων τοῦ χωρίου, καθάπερ ἀλλοτρίου καθεστῶτος. τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος οὖσα, πολλῶν οὖσα δαιμόνων οἰκητήριον. ἐπὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω*
15 *μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν‘.*

1. *παρουσία* em. Grabe, *παρρησία* vel *παρρησίᾳ* edd. —

Valentinus beginnt mit dem Satze: *εἷς ἐστὶν ἀγαθός*, indem er sich an den alten ausserkanonischen Wortlaut von Matth. 19, 17 anschliesst[1]). So lange der allein Gute dem

[1]) Vgl. meine Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clem. Homilien und Marcion's, S. 220 f. 362 f., dazu die weiteren Erörterungen in den theol. Jahrbb. 1853, S. 207. 235 f.; 1857, S. 414 f.; Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 24 sq.; Einl. in d. N. T. S. 482 f. 785 f. Denselben Wortlaut bieten auch die Naassener Philos. V, 7 p. 102.

Menschen nicht durch den Sohn gegenwärtig geworden ist, bleibt derselbe eine Behausung vieler bösen Geister, deren jeder seine unziemlichen Gelüste in ihm vollbringt. Valentinus vergleicht den Menschen in diesem Zustande mit einer Herberge, in welcher allerlei Volk einkehrt, das Haus beschädigt und beschmutzt. So ist das Herz unrein, eine Behausung vieler Dämonen (vgl. Matth. 12, 45 f.): Wenn aber „der allein Gute" das Menschenherz angesehen hat, so ist es geheiligt worden und ergläuzt im Lichte. Selig, wer solches Herz hat; denn er wird Gott schauen (vgl. Matth. 5, 8)! Wer so lehrte, mochte sich wohl eines Bischofsstuhls, selbst in der Welthauptstadt, für würdig halten. Die argen Gedanken, welche aus dem Herzen kommen (vgl. Matth. 15, 19), sind dem Valentinus wohl bekannt. Daher die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, welchen nur die Offenbarung des unnahbaren Gottes durch den Sohn retten kann. Wenn Gott den Menschen anschaut, wird der Mensch selig und gelangt seinerseits zur Anschauung Gottes. Den unbegnadigten Menschen hat schon der Brief des Barnabas als eine Behausung von Dämonen bezeichnet [1]). Und die eigenthümliche Wendung, welche Valentinus dem Gedanken gab, hat in seiner Schule so tiefen Eindruck gemacht, dass sie noch bei den Valentinianern der Philosophumena nachklingt [2]).

3) Die Offenbarung des „allein Guten" durch den Sohn hat Valentinus freilich sehr doketisch dargestellt. Clemens v. Alex. Strom. III, 7, 59, p. 538: *Οὐαλεντῖνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ ‚Πάντα', φησίν, ‚ὑπομείνας ἐγκρατὴς τὴν θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο. ἤσθιεν γὰρ καὶ ἔπιεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ τῆς ἐγκρα-*

---

[1]) C. 16 p. 40, 18 sq.: *πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές, ὡς οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρός, ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ.* Vgl. dazu meine zweite Ausgabe des Barnabasbriefs p. XXII. 123 sq.

[2]) Phil. VI, 34 p. 193: *ἔστι δὲ οὗτος ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος οἱονεὶ κατ' αὐτοὺς πανδοχεῖον ἢ κατοικητήριον ποτὲ μὲν ψυχῆς μόνης, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ δαιμόνων, ποτὲ δὲ ψυχῆς καὶ λόγων.*

τείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναί τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν'.

2. ἐγκρατὴς τὴν θεότητα em. I. C. L. Gieseler (Comm., qua Clementis Alex. et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur, Gott. 1837, p. 12 sq.), ἐγκρατὴς ἦν θεότητα edd. —

Dem Agathopus, dessen Namen der Ῥέος Ἀγαθόπους des Ignatius ad Smyrn. 10 darbietet, schreibt Valentinus, dass Jesus in Enthaltsamkeit seine Gottheit verwirklichte. Der Jesus Valentin's ist nicht mehr, wie der des Basilides (nach Clemens v. Alex. Strom. IV, 12, 85 p. 600), ein wirklicher, selbst an Sündhaftigkeit irgendwie theilnehmender Mensch, sondern hat nur den Schein wahrer Menschheit. Er isst und trinkt nicht einmal, wie ein wirklicher Mensch, so dass er die Speise verdaute und von sich gäbe. Das ist freilich Doketismus. Aber Valentinus mochte doch immer noch meinen, den rechten christlichen Glauben zu bewahren. Noch Clemens von Alexandrien nimmt an jener Aussage keinen Anstoss und lehrt selbst ganz ähnlich [1]).

B. Valentin's Homilien zeigen noch in den wenigen Bruchstücken jene Beredtsamkeit, welche selbst ein Tertullianus anerkennen musste.

4) Clemens v. Alex. Strom. IV, 13, 91 p. 603: Οὐαλεντῖνος δὲ ἔν τινι ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει·

,Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστὲ αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, αὐτοὶ δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης'.

---

1) Strom. VI, 9, 71 p. 775: ἀλλ' ἐπὶ μὲν τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονὴν γέλως ἂν εἴη. ἔφαγεν γὰρ οὐ [κοινῶς add.?] διὰ τὸ σῶμα δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ, ἀλλ' ὡς μὴ τοὺς συνόντας ἄλλως περὶ αὐτοῦ φρονεῖν ὑπεισέλθοι, ὥσπερ ἀμέλει ὕστερον δοκήσει τινὲς αὐτὸν πεφανερῶσθαι ὑπέλαβον, αὐτὸς δὲ ἀπαξαπλῶς ἀπαθὴς ἦν. Clemens v. Alex. merkt es gar nicht, wie sehr der Doketismus ihn am Kragen hat. Vgl. dazu C. Thilo, Fragmenta Actuum S. Ioannis a Leucio Charino conscriptorum Part. I. 1847. p. 21 sq.

Eine gehobene Ansprache an die pneumatische Gemeinde. Der Gedanke einer inneren Unsterblichkeit wird schon von Menander berichtet [1]). Um so weniger braucht Valentinus diesen Gedanken entlehnt zu haben aus dem Johannes-Evangelium, mit welchem er hier allerdings wesentlich zusammentrifft [2]). Seine Pneumatiker erklärt er für von Hause aus unsterblich und Kinder des ewigen Lebens. In ihrem Erdenlaufe mögen sie sterblich sein. Aber nach höherer Auffassung haben sie die Sterblichkeit nur dazu angenommen, um sie in sich zu ertödten und zu überwinden. Aehnlich liessen nach Irenäus adv. h. I, 21, 5 die Markosier die scheidende Seele zu den kosmischen Gewalten sagen: *ἦλθον πάντα ἰδεῖν τὰ ἀλλότρια καὶ τὰ ἴδια, καὶ οὐκ ἀλλότρια δὲ παντελῶς, ἀλλὰ τῆς Ἀχαμώθ, ἥτις ἐστὶ θήλεια καὶ ταῦτα ἑαυτῇ ἐποίησε. κατάγω δὲ τὸ γένος ἐκ τοῦ Προόντος καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια, ὅθεν ἐλήλυθα.*

5) Zu jenen Worten bemerkt Clemens von Alexandrien, indem er zu einem weiteren Bruchstücke Valentin's (§ 92), doch wohl gleichfalls aus den Homilien, vielleicht aus derselben Homilie, wie das Obige, dem räthselhaftesten von allen, überleitet: ‚*Φύσει γὰρ σωζόμενον γένος ὑποτίθεται οὗτος ἐμφερῶς τῷ Βασιλείδῃ, ἄνωθεν δὲ ἡμῖν δεῦρο τοῦτο δὴ τὸ διάφορον γένος ἐπὶ τὴν τοῦ θανάτου καθαίρεσιν ἥκειν, θανάτου δὲ γένεσιν ἔργον εἶναι τοῦ κτίσαντος τὸν κόσμον. διὸ καὶ τὴν γραφὴν ἐκείνην οὕτως ἐκδέχεται* [3])· ‚*Οὐδεὶς ὄψεται τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ καὶ ζήσεται*‘ (Ex. XXIII, 22), *ὡς θανάτου αἰτίου. περὶ τούτου τοῦ θεοῦ ἐκεῖνα αἰνίττεται γράφων αὐταῖς λέξεσιν·*

---

[1]) Justinus Apol. I, 26 über Menander: *ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ* (*μὴ* Eusebius H. E. III, 26, 3) *ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε.* Irenäus adv. h. I, 23, 5: resurrectionem enim per id, quod est in eum, baptisma accipere eius discipulos et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales.

[2]) Vgl. Joh. 3, 36. 5, 24. 6, 47. 8, 51. 52. 11, 25. 17, 3, vgl. 3, 16. 4, 14 f. 6, 40. 47 f. 10, 28.

[3]) *ἐνδέχεται* edd.

,Ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος. τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ. 5 οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει. ἐνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου'.

Τὸν μὲν γὰρ Δημιουργὸν ὡς θεὸν καὶ πατέρα κληθέντα εἰκόνα τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ καὶ προφήτην προσεῖπεν, ζωγράφον δὲ τὴν Σοφίαν, ἧς τὸ πλάσμα ἡ εἰκών, εἰς δόξαν τοῦ ἀοράτου· ἐπεὶ ὅσα μὲν ἐκ συζυγίας προέρχεται πληρώματά ἐστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνὸς εἰκόνες. ἐπεὶ δὲ τὸ φαινόμενον αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἡ ἐκ μεσότητος ψυχή, ἔρχεται τὸ διαφέρον, καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ ἐμφύσημα τοῦ διαφέροντος πνεύματος. καὶ καθόλου ὃ ἐμπνεῖται τῇ ψυχῇ τῇ εἰκόνι τοῦ πνεύματος καὶ καθόλου τὰ ἐπὶ τοῦ Δημιουργοῦ λεγόμενα τοῦ κατ' εἰκόνα γενομένου, ταῦτ' ἐν εἰκόνος αἰσθητῆς μοίρᾳ ἐν τῇ Γενέσει περὶ τὴν ἀνθρωπογονίαν προπεφητεῦσθαι λέγουσι. καὶ δὴ μετάγουσι τὴν ὁμοιότητα καὶ ἐφ' ἑαυτούς, ἄγνωστον τῷ Δημιουργῷ τὴν τοῦ διαφέροντος ἐπένθεσιν πνεύματος γεγενῆσθαι παραδιδόντες.

5. εὑρέθη edd., ἐρρήθη temere coniecit Sylburg. — ἐπλήρωσεν iam interpretem latinum emendasse testatus est Sylburg. Grabe adnotavit: „Ego ἐπλήρωσαν in ἐπλήρωσεν muto et verba ista: οὐ γὰρ αὐθεντικῶς etc. ita interpretor: „Non enim exacte ad vivum forma aliqua reperitur (in imagine expressa), ,sed nomen (eius scilicet, cuius imago est) supplet id, quod efformationi deest', moris enim olim fuisse pictoribus, ut nomina imaginibus adscriberent, quo facilius dignoscerentur, ex Aristotelis Lib. VI. Topicorum cap. 2. colligitur. ad eundem itaque modum Valentinus docebat, supremum invisibilem Deum fidem conciliare suae imagini, id est ad imaginem eius a matre Sophia formato creatori, dum nomen Dei ipsi communicavit, uti Clemens paulo post Valentini sententiam explicat (de qua confer Irenaeum Lib. I. cap. 1. 9, 9) [I, 5, 1], quanquam ex Orientali Valentinianorum Didascalia apud Clementem p. 801 [9. 32 p. 977] verba Valentini in meliorem explicari possint sensum. quod vero reliquae in mundo creaturae sint imagines caeterorum a summo Deo descendentium Aeonum, post Valentinum, loco citato, sectatores eius docuisse, ex Irenaeo aliisque constat."

Clemens von Alexandrien hatte die Schrift Valentin's zur Hand und konnte bei der Erklärung seiner Worte noch weitere Ausführungen desselben oder auch seiner Schüler benutzen. Es ist auch valentinianisch (ausserdem peratisch, vgl. Phil. V, 17 p. 136 sq.), dass der Tod ein Werk des unvollkommenen Weltschöpfers ist. Valentinus mag den Gott des Alten Testaments, dessen Antlitz niemand sehen kann, ohne zu sterben (Ex. 23, 20, welche Stelle die Markosier bei Irenäus I, 19, 1 freilich etwas anders verwenden), als den Urheber des Todes aufgefasst haben u. s. w. Aber eine andre Frage ist es, ob Valentinus das folgende Bruchstück Valentin's auch ganz richtig verstanden hat. Mit dem Bilde und dem lebendigen Angesichte vergleicht Valentinus ja nicht den Demiurgen und den wahrhaftigen Gott, sondern die Körperwelt und die Geisteswelt (den lebendigen Aeon). Kann man nun auch sagen, der wahrhaftige Gott sei der lebendige Aeon genannt, so möchte es doch schwer fallen, die Welt auf den Schöpfer der Welt zu deuten. Vollends misslich ist es, *τῷ ζωγράφῳ* auf die Sophia zu beziehen. Hier liegt es wahrlich näher, die Majestät des Antlitzes dem Demiurgen als „dem Maler“ das Vorbild darbieten zu lassen, damit das Bild durch den Namen Gottes, wie durch eine Unterschrift, Ehre erlange. Denn authentisch ward keine Gestalt gefunden, sondern der Name Gottes musste den Mangel des Weltbildes ausfüllen, welches ausserdem durch das Unsichtbare Gottes (vgl. Röm. 1, 20) beglaubigt wird. Die Welt der Zeitlichkeit ist ein mangelhaftes Abbild des ewigen Aeon, unbewusst als solches von dem Weltschöpfer gemalt. Ehre verdient dieses Welt-Bild durch die Unterschrift des göttlichen Namens, durch dessen Unsichtbares es auch beglaubigt wird. Ein des Valentinus würdiger Gedanke. Was Clemens von Alexandrien sonst noch ausführt, mag gut valentinianisch sein, gehört aber schwerlich hierher.

6) Valentinus hat auch eine Homilie über Freunde aufgezeichnet. Clemens v. Alex. Strom. VI, 6, 52 p. 767: *ἤδη δὲ καὶ τῶν τὴν κοινότητα πρεσβευόντων ὁ κορυφαῖος Οὐαλεντῖνος ἐν τῇ περὶ φίλων ὁμιλίᾳ κατὰ λέξιν γράφει·*

‚Πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὑ-

ρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ. τὰ γὰρ κοινά, ταῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος γραπτὸς ἐν καρδίᾳ. οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου ὁ φιλού-
5 μενος καὶ φιλῶν αὐτόν.

3. κοινὰ emendandum (cf. τὴν κοινότητα), κενὰ edd., vix licet conicere καινά. — 4. λαὸς edd., λόγος temere coniecit Grabe.

Die κοινότης, welche Valentinus empfahl, hat mit dem Communismus eines Epiphanes nichts zu thun. Clemens von Alexandrien fährt ja § 53 fort: Δημοσίας γὰρ βίβλους εἴτε τὰς ἰουδαϊκὰς λέγει γραφάς, εἴτε τὰς τῶν φιλοσόφων, κοινοποιεῖ τὴν ἀλήθειαν. Ebenso soll Isidorus, der Sohn des Basilides, die Wahrheit für gemeinsam, nicht auf die heiligen Schriften beschränkt, erklären, indem er auch bei den heidnischen Philosophen u. s. w. aus den Propheten entlehnte Wahrheiten anerkennt. Die „öffentlichen Schriften", von welchen Valentinus handelt, sind freilich nicht philosophische, sondern nur heilige Schriften [1]), in welchen Juden und Christen, das alte und das neue Volk Gottes, dessen Offenbarung zu besitzen glaubten. Valentinus ist nun nicht der Ansicht, dass diese heiligen Schriften die ausschliessliche Quelle religiöser Erkenntniss wären. Vieles, was in ihnen äusserlich geschrieben steht, ist innerlich geschrieben in der Gemeinde Gottes. Denn dieses Gemeinsame [2]), was man nicht bloss aus Büchern zu schöpfen braucht, sind die von Herzen kommenden Worte, das in dem Herzen geschriebene Gesetz (vgl. Röm. 2, 15). Nicht das Volk, welches durch ein äusserliches Gottes-Wort und Gesetz verbunden wird, sondern die Gemeinde, welche diese Herzensworte vernimmt und dieses Gesetz im Herzen hat, ist das Volk des „Geliebten", d. h. Christi [3]), durch gegenseitige Liebe mit

---

[1]) Zu dem, was ich in der Einleitung in d. N. T., S. 31, 1 bemerkt habe, füge ich noch hinzu Clem. Hom. XVI, 2: τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημόσια πεπιστευμένων βιβλίων.

[2]) Die heiligen Schriften hiessen auch κοινὰ βιβλία, vgl. Origenes Comm. in Matth. Tom. X, 18 (Opp. III, 465): ἐν τοῖς κοινοῖς καὶ δεδημοσιευμένοις βιβλίοις.

[3]) Wieder eine Berührung mit dem Briefe des Barnabas (c. 4 p. 9,

ihm verbunden. Den Buchstabenknechten hielt Valentinus die Selbständigkeit des christlichen Gemeinde-Bewusstseins entgegen.

C. Zu der *Σοφία* Valentin's würde Grabe wohl folgendes Bruchstück gerechnet haben, wenn er es gekannt hätte.

7) Philos. VI, 42 p. 203: *Ὁ δὲ Μάρκος μιμούμενος τὸν διδάσκαλον καὶ αὐτὸς ἀναπλάσσει ὅραμα νομίζων οὕτως δοξασθήσεσθαι. καὶ γὰρ Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἑωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον, οὗ πυθόμενος ἐκζητεῖ τίς ἂν εἴη. ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων ἑαυτὸν εἶναι τὸν Λόγον.* 5 *ἔπειτα προσθεὶς τραγικόν τινα μῦθον ἐκ τούτου συνιστᾶν βούλεται τὴν ἐπικεχειρημένην αὐτῷ αἵρεσιν. τούτῳ τὰ ὅμοια τολμῶν ὁ Μάρκος λέγει ἐληλυθέναι πρὸς αὐτὸν σχήματι γυναικείῳ τὴν τετράδα κτλ.*

4. *ἀρτιγέννητον* edd., *ἄρτι γένητον* cod. — 5. *εἴη* edd., *εἶναι* cod. — *ἑαυτὸν* edd., *ἑαυτῶν* cod. —

Was Irenäus adv. h. I, 14 1 sq. aus einer Schrift des Marcus über eine Offenbarung des Tetras u. s. w. mittheilt, war also einer Schrift Valentin's, welche kaum als Brief oder Homilie gedacht werden kann, nachgebildet. Irenäus scheint diese nicht gekannt zu haben. Bei Valentinus liegt zu Grunde Ps. 8, 3: *ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον.* Das Lob Gottes wird aber eigenthümlich gefasst. Ein neugeborenes Kind giebt sich dem Valentinus kund als den Logos, welcher also immer noch Fleisch wird. Und die ewige Fleischwerdung des Logos dient als Stütze der ganzen Lehre. Als ein Nachklang erscheint es jetzt, was Irenäus adv. h. I, 14, 8 aus der Schrift des Marcus mittheilt: *Τὴν δὲ ἀπόδειξιν φέρει ἀπὸ τῶν ἄρτι γεννωμένων βρεφῶν, ὧν ἡ ψυχὴ ἅμα τῷ ἐκ μήτρας προελθεῖν ἐπιβοᾷ ἑνὸς ἑκάστου τῶν ἤχων τοῦτον τὸν λόγον. καθὼς οὖν αἱ ἑπτά, φησί, δυνάμεις δοξάζουσι τὸν Λόγον, οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἐν τοῖς βρέφεσι κλαίουσα καὶ θρηνοῦσα Μάρκον δοξάζει αὐτόν. διὰ τοῦτο*

14), dessen Verbreitung A. Harnack neuerdings so sehr zu beschränken versucht hat, vgl. diese Zeitschrift 1879. I. S. 138 f.

δὲ καὶ τὸν Δαβὶδ εἰρηκέναι ‚Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον‘ (Ps. VII, 3).

D. Aus den Psalmen Valentin's ist uns wenigstens Ein Bruchstück erhalten.

8) Pilos. VI, 37, p. 197 sq. lesen wir, dass Valentinus Plato's Ausführung (Epi. II. p. 312) kennen gelernt habe:

Τούτοις περιτυχὼν Οὐαλεντῖνος ὑπεστήσατο τὸν πάντων βασιλέα, ὃν ἔφη Πλάτων, οὗτος Πατέρα καὶ Βυθὸν καὶ πᾶσι γῆν τῶν πάντων Αἰώνων. ‚Δεύτερον περὶ τὰ δεύτερα‘ τοῦ Πλάτωνος εἰρηκότος, τὰ δεύτερα Οὐαλεντῖνος 5 *τοὺς ἐντὸς Ὅρου [τὸν ὅρον] ὑπέθετο πάντας Αἰῶνας, καὶ ‚τρίτον περὶ τὰ τρίτα‘ τὴν ἔξω τοῦ Ὅρου καὶ τοῦ πληρώματος διαταγὴν συνέθηκε πᾶσαν. καὶ δεδήλωκεν αὐτὴν δι᾽ ἐλαχίστων Οὐαλεντῖνος ἐν ψαλμῷ κάτωθεν ἀρξάμενος, οὐχ ὥσπερ ὁ Πλάτων ἄνωθεν, λέγων οὕτως·*

10 *Θέρος· Πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,*
Πάντα δ᾽ ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·
Σάρκα μὴν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,
Ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξοχουμένην,
Ἀέρα δ᾽ ἐξ αἴθρης κρεμάμενον,
15 *Ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,*
Ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον·

οὕτως ταῦτα νοῶν· Σάρξ ἐστιν ἡ ὕλη κατ᾽ αὐτούς, ἥτις κρέμαται ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ Δημιουργοῦ. ‚Ψυχὴ δὲ ἀέρος ἐξοχεῖται‘, τουτέστιν ὁ Δημιουργὸς τοῦ πνεύματος 20 *ἔξω πληρώματος. ‚Ἀὴρ δὲ αἴθρης ἐξέχεται‘, τουτέστιν· ἡ ἔξω Σοφία τοῦ ἐντὸς Ὅρου καὶ παντὸς πληρώματος. Ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὶ φέρονται‘, ἡ ἐκ τοῦ Πατρὸς πᾶσα προβολὴ τῶν Αἰώνων γενομένη.*

3. *πᾶσι γῆν* cod. et edd., *Σιγὴν* Bernays et Roeper, *πλάστην* R. Scott, *προαρχὴν*? ed. Gott. fortasse legendum: *πηγήν*. — 5. *τοὺς ἐντὸς Ὅρου* (cf. l. 21) em. Roeper (articulus deest, cf. l. 20 *πληρώματος*), *τοῦ ἐντὸς ὅρον τὸν ὅρου* cod. et edd. — 10. *Θέρος* (vel inscriptio vel finis praecedentis versus) cod. et ed. Oxon, *Θέρους* susp. ed. Oxon., *Ἀέρος* R. Scott, *Αἰθέρος* ed. Gott. — 11. *δ᾽ ὀχούμενα* edd., *δοχούμενα* cod. — 13. *ἐξοχουμένην* edd., *ἐξειχουμένην* cod.

14. 20. *αἴθρης* cod. et ed. Oxon., *αἰθέρος* ed. Gott. — 20. *ἐξέχεται* cod. et ed. Ox., *ἐξοχεῖται* ed. Gott. —

In einer Besingung des *θέρος* oder der grossen Ernte sieht Valentinus im Geiste Alles hängen, das Fleisch an der Seele (dem Reiche des Demiurgen), die Seele an der Luft (dem Reiche der gefallenen Himmelstochter), die Luft an dem heitern Himmel (der Geisteswelt, dem Pleroma). Dieser heitere Himmel führt ihn zurück auf den Urgrund selbst, aus welchem Früchte hervortreiben (allerdings die Aeonen), auf den Mutterschoss der Sige, aus welchem ein Kind (der *Νοῦς*) hervorbricht. So hat Valentinus das *Ἓν καὶ πᾶν* auf seine Weise besungen.

Die Bruchstücke Valentin's, welche auf uns gekommen sind, reichen wenigstens aus, um uns ein treueres Bild des merkwürdigen Mannes zu ergeben, als die gegnerischen Darstellungen, welche ohnehin den Meister vor seinen Schülern ziemlich zurücktreten lassen. Vollständig ist dieses Bild freilich nicht. Aber wenigstens die Grundzüge der Lehre Valentin's können wir nicht sicherer erkennen, als aus seinen Bruchstücken.

Valentinus ging aus von dem „lebendigen Aeon", als dem wahren Sinn (Bruchst. 5). Er fasste also den *αἰών* noch als Einheit, wie die „Gnostiker" des Irenäus I, 30, 2. 11. 13. 14. 15) und die Kaianr des Epiphanius Haer. XXXVIII, 1. Die Einheit des Aeon ist freilich nichts weniger als unterschiedslos. Das Urwesen ist der „allein gute" Vater. Aber dieser Vater hat einen Sohn, durch dessen Offenbarung er allein gegenwärtig werden kann (Bruchst. 2). Dem Vater und dem Sohne steht mindestens sehr nahe der Logos (Bruchst. 7), aber auch der „vorseiende" Anthropos (Bruchst. 1). So erhalten wir auch aus den Bruchstücken eine Mehrheit von Aeonen. Die Körperwelt betrachtete Valentinus weder als eine unmittelbare noch als eine vollkommene Schöpfung des wahren Gottes, sondern als eine mangelhafte Nachbildung des „lebendigen Aeon", ausgeführt gleichsam durch einen Maler nach einem von der höchsten Majestät dargebotenen Vorbilde, aber versehen mit dem Namen Gottes und beglaubigt durch sein Unsichtbares (Bruchst. 5). Der Maler ist der Schöpfer dieser Körperwelt,

der erste von einer Mehrheit gleichartiger Engel. Diese Engel bilden den geschöpflichen Menschen, aber auf den Namen des „vorseienden Anthropos“ hin. Dieser (oder der Sohn oder der Logos) stattet den Menschen unsichtbar aus mit dem Samen des oberen (göttlichen) Wesens. Adam entsetzt daher sofort durch hohe Reden seine Schöpfer, so dass sie ihr Werk entstellen, wenn nicht gar vernichten. Die Entstellung der ursprünglichen Menschenschöpfung ist der irdische Mensch. Auch den kosmischen Menschen überkommt Furcht und Scheu bei Bildsäulen und Bildern wie bei Allem, was Hände auf den Namen Gottes hin verrichten (Bruchst. 1). In den Menschenherzen gehen aber viele unreine Geister oder Dämonen aus und ein, wie in einer Herberge, und wirken Unstatthaftes (Bruchst. 2). Dennoch bleibt in einem Theile der Menschheit der Same des höheren Wesens (Bruchst. 4). Der „allein Gute“ wird der irdischen Menschheit gegenwärtig durch den Sohn, um die Herzen zu reinigen bis zur Anschauung Gottes (Bruchst. 2). Freilich wird der Sohn nicht ein wirklicher Mensch, welcher ässe und tränke, wie die Anderen (Bruchst. 3). Aber er stiftet in der Menschheit eine Gemeinde, welche nicht bloss durch ein äusserliches Gottes-Wort oder -Gesetz, sondern durch innerliche Herzensworte und ein innerliches Gesetz zusammengehalten und mit dem Sohne in wechselseitiger Liebe verbunden wird (Bruchst. 6). Auch nach der Erscheinung des Sohnes auf Erden wird der göttliche Logos in der Menschheit Fleisch (Bruchst. 7). Und wer den Samen göttlichen Wesens in sich ausgebildet hat, darf das Bewusstsein haben, über die Vergänglichkeit erhaben zu sein, die Sterblichkeit nur angenommen zu haben, um sie zu überwinden (Bruchst. 4). Alle Unterschiede der Geistes- und der Körperwelt gehen auf eine hinübergreifende und beherrschende Einheit zurück (Bruchst. 8). Alle Gestaltungen und Darstellungen des Valentinianismus werden auf diese Grundzüge zurückzuführen sein.

XIII.

Herr Dr. Karl Bertheau und Albert Rizäus Hardenberg.

Von

Dr. th. B. Spiegel, Pastor in Osnabrück.

Vor Kurzem kam mir das jüngst erschienene Doppelheft 47. 48 der Realencyklopädie von Herzog und Plitt in die Hände, welches auf S. 591—600 einen Artikel über Hardenberg aus der Feder des Herrn Dr. Karl Bertheau enthält. Da ich mich früher eingehend mit Hardenberg befasst, bezw. eine Biographie, sowie zwei Artikel über ihn in dieser Zeitschrift veröffentlicht hatte, so war es erklärlich, wenn ich den Bertheau'schen Aufsatz mit doppeltem Interesse und mit doppelter Aufmerksamkeit las. — Es kann mir nun nicht in den Sinn kommen, meine Stellung zu allen dort erwähnten Punkten kund geben zu wollen. Ueber einen Punkt aber kann ich nicht gut schweigen und an diesen einen Punkt wird sich noch die eine oder andere Bemerkung von selbst anknüpfen. Dieser eine Punkt betrifft die Berufung Hardenberg's auf Luther's Aeusserung gegen Melanchthon, dass in der Sache vom Abendmahl zu viel geschehen sei. Ich erwähne nur, um jedes Missverständniss von vornherein abzuwehren, dass Hardenberg einst bei einem Gespräch mit Jakob Probst in Gegenwart des Senates auf dem Bremer Rathhause die von ihm selbst niedergeschriebene Aeusserung that: „Liebe Herren, wenn Herr Jakob klagt, er höre, dass man Etwas murre wider Herrn Luther's Lehre vom Sacramente, so kann ich das wohl verstehen und bekenne, ihm als meinem Freunde vertraut zu haben, dass ich nebst Herrn Herbert von Langen, von Herrn Philipp Melanchthon gehört habe, Doctor Luther habe ihn, Herrn Philippus, zu sich gefordert, ehe er nach Eisleben zog, wo er starb; und habe zu Philippus gesagt: Lieber Philipp, ich muss bekennen, der Sache vom Abendmahl ist viel zu viel gethan. Philippus antwortete:

Herr Doctor, so lasset uns eine Schrift stellen, darinnen die Sache gelindert werde, auf dass die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig werden. Darauf Luther: Ja, lieber Philipp; ich habe daran oftmals und vielfach gedacht; aber so würde die ganze Lehre verdächtig; ich will's dem allmächtigen Gott befohlen haben. Thut ihr auch was nach meinem Tode. Diess hat Philippus Herrn Herbert und mir also gesagt, so wahr als Gott Gott ist.“ Ueber die Authentie dieses bedeutsamen Zeugnisses habe ich mich in meiner Schrift über Hardenberg (Bremen, 1869), S. 170 f., so wie in einer Abhandlung in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1869, 1. Heft, S. 92 f.) mit hinlänglicher Deutlichkeit ausgesprochen. Besonders auch glaube ich nachgewiesen zu haben, dass die bisherigen Einwürfe dagegen, vor Allem die Behauptung, es liege hier ein Missverständniss zu Grunde, unbegründet seien. Einige Jahre später schrieb Diestelmann, damals noch Stadtprediger in Celle, eine besondre umfangreiche Schrift: „Die letzte Unterredung Luther's mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit“, in welcher der Verfasser, nachdem er ein Verhör von vielen Zeugen angestellt hat, zu gleichem Resultate wie ich kommt. Herr Dr. Bertheau freilich, der sich in seiner Schrift auf Diestelmann und auf mich bezieht, ist andrer Ansicht. Er schreibt S. 597: „Dass Hardenberg, falls diese Mittheilung von ihm gemacht wurde, überzeugt gewesen ist, nach bestem Wissen die Wahrheit zu sagen, darf nicht bezweifelt werden; andrerseits stimmt ein solcher Ausspruch Luther's nicht zu andern auf's gewisseste bezeugten Aeusserungen von ihm aus der letzten Zeit seines Lebens (vgl. nur die oben aus dem Briefe an Propst angeführte und ähnliche giebt es viele); und ganz unverständlich bleibt, wie Melanchthon eines solchen directen Auftrages Luther's nur so wie beiläufig in einem Gespräche sollte gedacht haben, wie denn auch den übrigen Zeugnissen für eine solche Aeusserung Luther's gegenüber, wie sie vor Allem Diestelmann gesammelt hat, immer auffällig bleibt, dass Melanchthon niemals öffentlich diese Worte Luther's bezeugt hat, auch in seinen Briefen ihrer niemals gedenkt. Es wird daher unter der

Voraussetzung, dass Hardenberg sich in seiner Selbstbiographie unmissverständlich so äussert, nur übrig bleiben zu sagen, dass hier irgendwo ein genauer nicht nachzuweisendes Missverständniss vorliegen muss, zu welchem vielleicht ein Wort Luther's selbst den Anlass gegeben haben mag; ob aber diese Voraussetzung richtig ist, würde sich nur feststellen lassen, wenn Hardenberg's Autobiographie in seiner eignen Handschrift vorläge, was nicht der Fall ist, obschon Spiegel und Diestelmann es annehmen; dass Luther Worte zugeschrieben werden, die sich nicht auf ihn zurückführen lassen, kommt auch sonst vor."

Soweit Herr Dr. Bertheau. Also wir sind gerade wieder auf dem alten Flecke! Dieselben schon oft und zur Gnüge gehörten Einwendungen, ohne die Repliken zu beachten! Herr Dr. Bertheau thut das sonst nicht! Er stellt nicht seine Behauptungen den Behauptungen des Gegners gegenüber, ohne einen Grund anzuführen. So hatte ich behauptet und behaupte es noch, dass Hardenberg von Aduard über Emden nach Wittenberg gegangen sei. Herr Dr. Bertheau zieht es in Zweifel, da Hardenberg's Kleidungsstücke, deren Vorhandensein in Emden constatirt ist, nicht durch ihn selbst dahin gebracht sein müssten. Nun gleichviel, welche Ansicht sich durch ihre Einfachheit empfiehlt, die Bertheau'sche oder die meinige, Herr Dr. Bertheau geht doch in diesem und noch dazu recht untergeordneten Punkt auf die gegnerische Behauptung ein. Warum thut er's hier nicht, hier wo die ganze Sache eine viel grössere Bedeutung hat? Wer mag's wissen! Aber jedenfalls wird es nicht überflüssig sein, in Anbetracht, dass die Herzog'sche Realencyklopädie viel gebraucht wird, die Bertheau'schen Behauptungen etwas näher zu betrachten. Gehen wir sie der Reihe nach durch. „Dass Hardenberg, falls diese Mittheilung von ihm gemacht wurde" u. s. w. Was soll dieses „falls"? Ist das noch streitig, wie etwa zu Planck's Zeiten? Nun, es wird sich gleich vollständig erledigen. Nur das sei mir bei dieser Gelegenheit zu bemerken erlaubt, dass in dem ganzen Bertheau'schen Artikel das „falls", das Wenn und Aber, das „es scheint", mit einem Worte die Unsicherheit und der Skepticismus eine

bedeutende Rolle auch da spielen, wo sie gar nicht hin gehören. Da heisst es S. 592: Hardenberg habe Löwen verlassen, „obschon vor oder erst nach dem — — Tode des Herzogs ist nicht sicher“. Doch; das letztere ist so sicher wie was (vgl. meinen Hardenberg S. 16) S. 594: Hardenberg „scheint damals — — zum Pastor in Kempen ernannt zu sein“. Das „scheint“ ist durchaus an unrichtiger Stelle. Hardenberg war wirklich Pastor in Kempen (s. a. a. O. S. 65 und diese Zeitschrift 1868, Heft 1), S. 594: „Er soll dann in Eimbeck als Pastor gestanden haben“; — nein, er hat wirklich da gestanden (s. a. a. O. S. 76 quod Embecae mihi fuisset contraversia) u. s. w. Doch genug hiervon! Gehen wir weiter, da heisst es: „Andrerseits stimmt ein solcher Ausspruch Luther's nicht zu andern auf's Gewisseste bezeugten Aeusserungen von ihm und der letzten seines Lebens (vgl. nur die oben aus dem Briefe von Propst angeführte und ähnliche giebt es viele)“; die Stelle in dem Brief lautet bekanntlich: beatus vir, qui non abiit in consilio sacramentariorum nec stetit in via Cinglianorum etc. Wie? das soll nicht zu jener Aeusserung passen. Konnte denn nicht Luther die Lehre der Sacramentirer und insbesondere Zwingli's verwerfen und doch zu ungefähr gleicher Zeit bekennen, dass er zu weit gegangen sei? Kann denn mein Gegner nicht immer noch mein Gegner bleiben, auch wenn ich bekennen muss, dass ich in der Sache, um die es sich handelt, viel zu weit gegangen bin? Uebrigens habe ich da das Nähere bereits auseinandergesetzt (s. diese Zeitschrift a. a. O. S. 94).

„Und ganz unverständlich bleibt“, — so belehrt uns Herr Bertheau weiter, „wie Melanchthon eines solchen directen Auftrages Luther's nur so wie beiläufig in einem Gespräche sollte gedacht haben, wie denn auch den übrigen Zeugnissen für eine solche Aeusserung Luther's gegenüber, wie sie vor Allem Diestelmann gesammelt hat, immer auffällig bleibt, dass Melanchthon niemals öffentlich diese Worte Luther's bezeugt hat, auch in seinen Briefen ihrer niemals gedenkt“. Auch das ist ein längst widerlegter Einwurf! Die Aeusserung, die

Luther gegen Melanchthon that, war eine durchaus vertrauliche! Luther fürchtete, die ganze Lehre könnte verdächtig werden, wenn man sachliche Aenderungen vornähme. Melanchthon hätte sehr unrecht gehandelt, wenn er diess Wort in alle Welt hinausposaunt hätte oder gar als einen Auftrag, der je eher je lieber ausgeführt werden müsse. Aber ganz seinem Charakter entsprechend musste er leisetretend für dessen Veröffentlichung Sorge tragen. Er theilt also Luther's Wort im Vertrauen Hardenberg und Herbert von Langen mit; er bestätigt es auch gegen Schlongrabe, der eigens damit beauftragt war, sich bei Melanchthon über Richtigkeit oder Nichtrichtigkeit Auskunft zu erbitten. Melanchthon sagt darüber geradezu zu ihm: „Ego nunquam ea negabo, et si non antea, certe testamento meo testabor“ etc. Wenn aber Melanchthon eher starb, ehe er ein solches Testament niedergelegt hatte, so ist das zwar zu bedauern, kann aber die Sache durchaus nicht zweifelhaft machen. Sicher aber behielt Melanchthon diese Aeusserung Luther's für sich, oder verstattete ihr doch nur eine sehr beschränkte Verbreitung, um eventuell einen Hauptschlag gegen Flacius und Genossen zu führen. — Ganz entsprechend diesem halben Schweigen und halben Reden Melanchthon's ist das Schweigen der enragirten Lutheraner. Warum schweigt Propst auf dem Bremer Rathhause; warum schweigen alle Bremer, auch nachdem sie sich bei Herbert von Langen und sogar bei Melanchthon erkundigt haben? Die Antwort liegt auf der Hand. Sie wollten diese ihrem engherzigen Treiben gefährliche Aeusserung Luther's todt schweigen. Und ihr Bemühen ist ihnen theilweis gelungen. Nachdem die Augen- und Ohrenzeugen von der Erde geschieden waren, war es ein Leichtes, die ganze Sache in Frage zu stellen, wie denn diess noch heute von Herrn Dr. Bertheau geschieht. Nur einer von Luther's specifischen Anhängern hat damals aus der Schule geschwatzt, der Hamburger Superintendent Paul von Eitzen. Der spricht die Vermuthung aus, Luther möge wohl dabei an die von ihm festgehaltene Ubiquität gedacht haben, die er seinerseits fallen lassen wolle. Uebrigens darf ich, was gerade diesen Punkt anbelangt, auf Diestelmann's Schrift ver-

weisen, der darüber ebenso ausführlich als gründlich handelt. Weiter heisst es bei Herrn Bertheau: „Es wird daher unter der Voraussetzung, dass Hardenberg sich in seiner Selbstbiographie unmissverständlich so äussert, nur übrig bleiben zu sagen, dass hier irgendwo ein genauer nicht nachzuweisendes Missverständniss vorliegen muss, zu welchem vielleicht ein Wort Luther's selbst den Anlass gegeben haben mag.“ Also zunächst der Skepticismus, ob wohl auch Hardenberg sich so geäussert, dann, wenn's wirklich wahr wäre, die Ausflucht, dann müsste es ein Missverständniss gewesen sein. Ob denn wohl Herr Bertheau auch dann von einem Missverständnisse reden würde, wenn Luther ganz speciell die Ubiquität, — wie Eitzen annimmt — im Sinne gehabt hätte? Doch, der Hauptschlag folgt sogleich: „ob aber diese Voraussetzung richtig ist, würde sich nur feststellen lassen, wenn Hardenberg's Autobiographie in seiner eignen Handschrift vorläge, was nicht der Fall ist, obschon Spiegel und Diestelmann es annehmen.“ So; also die eigenhändige Niederschrift Hardenberg's in Betreff seiner Selbstbiographie liegt nicht vor? Das schreibt Herr Dr. Bertheau so ohne Weiteres in die Welt hinein, trotzdem er weiss, das zwei Männer, die über Hardenberg geschrieben haben, es annehmen? Dass der eine ausdrücklich bemerkt: „dass dieselbe [Selbstbiographie Hardenberg's] eben auch von Hardenberg's Hand geschrieben sei, will ich hierdurch noch ausdrücklich constatirt haben“ (s. d. Zeitschr. a. a. O. S. 92)? Einem solchen Zeugniss gegenüber macht Herr Dr. Bertheau nicht einmal den Versuch der Widerlegung? Woher weiss Herr Bertheau, dass keine eigenhändige Niederschrift von Hardenberg's Selbstbiographie existirt? Daher, vermuthe ich, weil er in Bremen nur die elende Abschrift des Originals gesehen hat, die, beiläufig gesagt, von Fehlern wimmelt. Aus dieser Abschrift aber zu erkennen, dass Hardenberg nicht der Schreiber gewesen sei, das ist allerdings kinderleicht. Aber hat sich Herr Bertheau wohl die Mühe gegeben, das Original, oder meinetwegen, um mich einmal auf seinen Standpunkt zu stellen, die Niederschrift von Hardenberg's Selbstbiographie, die offenbar

aus dem 16. Jahrhundert stammt, einzusehen? Das kann nicht sein! Sonst hätte er seine Behauptung nicht so apodiktisch hingestellt. Ich habe seiner Zeit eine gute Anzahl von Autographien Hardenberg's in der Hand gehabt. Im Wesentlichen gleichen sie alle den Zügen, die unter Hardenberg's Bildniss stehen; nur bei den Schriftzügen in den letzten Jahren seines Lebens würde man zweifelhaft sein können, ob sie von ihm herrühren; durch das Zittern seiner Hand sind sie unkenntlich geworden. Dieselben charakteristischen Züge aber, die sich in allen Hardenberg'schen Schriftstücken finden, finden sich auch in der Selbstbiographie. Und so will ich hierdurch noch einmal constatirt haben, dass die Selbstbiographie Hardenberg's von seiner eignen Hand geschrieben vorliegt und die von Herrn Dr. Bertheau beanstandete Aeusserung Luther's enthält. Den Gegenbeweis will ich ruhig abwarten.

„Dass Luther Worte zugeschrieben werden, die sich nicht auf ihn zurückführen lassen", ist eine von niemand bestrittene Thatsache, gehört aber nicht hieher. Dagegen ist hier darauf aufmerksam zu machen, dass die Meinung, Luther müsse missverstanden worden sein, auf der Fiction basirt, Luther sei sich, — besonders was das Abendmahl betrifft — stets gleich geblieben, eine Fiction, die ich gerade bei Betreff dieses Punktes als solche in dieser Zeitschrift (a. a. O. S. 93 f.) nachgewiesen habe. —

Es sei mir noch gestattet, einige andere Punkte in der Bertheau'schen Abhandlung zu berühren. Dass sich einige Druckfehler eingeschlichen haben, z. B. S. 591: **Hagius** statt **Hegius** (er war nämlich aus Heek im Münsterlande), S. 599: **Moeckhusen** statt **Mönkhusen** u. s. w., sei beiläufig bemerkt. Aber was soll es heissen, wenn Herr Bertheau schreibt S. 599: „Simon Musäus, der an die Stelle von Heshusius zum Superintendenten [nach Bremen] berufen wurde." Da muss jeder denken, Heshusius wäre Superintendent in Bremen gewesen. Die Sache liegt aber so. Heshusius wurde nach Bremen berufen, um dem dort lebenden Hardenberg den Garaus zu machen; er blieb aber, ohne ein Amt zu bekleiden, nur ganz

kurze Zeit da. Musäus wurde nach Hardenberg's Verweisung aus Bremen als Superintendent dahin gerufen, um Hardenberg's Werk zu zerstören, bezw. Hardenberg's Anhänger entweder zu bekehren oder zu vertreiben. Konnte diess missverständlicher ausgedrückt werden, als in dem Bertheau'schen Satze? Am Schlusse (S. 600) heisst es: „Seine [Hardenberg's] Bücher befinden sich noch auf der dortigen [Emdener] Bibliothek.“ Durch Einsicht in den gedruckten Katalog der Emdener Bibliothek incl. Nachtrag vom Jahre 1876 kann sich jeder überzeugen, dass diese Bibliothek auch nicht eine gedruckte Schrift Hardenberg's, geschweige denn „seine Bücher“ enthält. Nur höchst wenig Handschriftliches von Hardenberg findet sich dort. — Die Hypothese, dass Timann zur Herausgabe der Farrago durch die „Emdener Vorgänge“ veranlasst sei, entbehrt bei Herrn Dr. Bertheau so sehr jedes Grundes und widerspricht so sehr den geschichtlichen Zeugnissen, die sie als eine gegen Hardenberg gerichtete Schrift ansehen, dass man in der That nicht weiss, was Herrn Bertheau bewogen hat, diese Hypothese aufzustellen. —

Wenn Herr Dr. Bertheau auf S. 595 behauptet, ich hätte, von der ersten Confession Hardenberg's, die Planck eins der merkwürdigsten Actenstücke in der ganzen Geschichte des Sacramentstreites nennt, nur Auszüge gegeben und, wie er in Parenthese hinzufügt, „leider nur in deutscher Uebersetzung“, so ist das einfach nicht wahr. Die ganze Confession im lateinischen Original findet sich aus dem 1. Bande der Camerarischen Sammlung in München abgedruckt in meiner oft erwähnten Abhandlung in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1869, Heft 1, S. 89 f. Hiermit erledigt sich auch theilweis eine Bemerkung des Herrn Dr. Bertheau über meine Schrift, S. 600: „leider sind in dieser umfangreichen Schrift, in der manche handschriftlichen Quellen, namentlich aus der Bayer'schen Staatsbibliothek zu München zum ersten Male benutzt sind, diese nur in Auszügen und Uebersetzungen aus dem Lateinischen oder Niederdeutschen angeführt.“ Wie weit diess begründet ist oder nicht, darüber giebt, abgesehen von der soeben gegebenen

Berichtigung, S. IV der Vorrede zu meiner Schrift nähere Orientirung. Wenn, um das noch zu erwähnen, Herr Dr. Bertheau meine Schrift „durchweg eine Apologie Hardenberg's nennt", so verliere ich unter Hinweis auf S. 369 meiner Schrift darüber kein Wort und finde dieses Urtheil von einem beredten und warmen Vertheidiger des Hauptpastor Goetze (Realencykl. sub voce) völlig erklärlich.

XIV.

Die Baruch-Frage.

Eine Replik

von

J. J. Kneucker,
a. o. Prof. d. Theol. an d. Univ. Heidelberg.

Ueber meine im Anfange des Jahres 1879 bei Brockhaus in Leipzig erschienene Schrift: „Das Buch Baruch. Geschichte und Kritik" u. s. w. sind mir bis jetzt folgende öffentliche Besprechungen zu Gesicht gekommen:

1) eine anonyme in der „Literarischen Beilage zur Allg. Evang.-luth. Kirchenzeitung" vom 4. April 1879, Nr. 14;

2) eine ausführliche Kritik in dieser Zeitschrift XXII, 4, S. 437—454 von dem Herrn Herausgeber;

3) eine kürzere Recension von Prof. Schürer in dessen „Theol. Literaturzeitung" 1879, Nr. 14, Col. 324—327, und

4) eine ganz kurze Anzeige von H. Str. im „Literarischen Centralblatt" 1879, Nr. 38.

Um mich für die in genannten Recensionen bezeugten freundlichen Anerkennungen und Zustimmungen zu einigen meiner Aufstellungen dankbar zu zeigen, glaube ich auf die

noch — und wieder — angezweifelten und bestrittenen Resultate meines Buches nochmals prüfend zurückkommen zu sollen: um so mehr dies, als die Ergebnisse der verehrten Herren Recensenten unter sich selber noch weit aus einander gehen.

Ich habe — von Glossemen abgesehen, welche von Herrn Hilgenfeld und Schürer theilweise auch angenommen werden — in der Hauptsache dreierlei Bestandtheile im Baruch-Apokryphum unterschieden: eine Grundschrift C. 1, 1—3. 3, 9—5, 9; die Gebete C. 1, 15—3, 8; und eine erweiterte Einleitung C. 1, 4—14; die „wahrscheinlich" von einem dritten Verfasser stammt, welcher durch dieselbe jene Gebete in die Grundschrift einfügte. Während nun Schürer die Trennung der Verse 1, 4—14 von den folgenden „sehr unwahrscheinlich", Strack für „nicht erwiesen" findet, so statuirt Herr Hilgenfeld, welcher früher (V, 200 ff.) ähnlicher Ansicht gewesen zu sein scheint, jetzt (XXII, 442) mit mir unbedenklich einen andern Verfasser für 1, 5—14: — NB. für V. 5 ff., zieht also V. 4 noch zum ursprünglichen Text 1, 1—3 (XXII, 440 f.), wogegen hinwiederum Schürer, auf meiner Seite stehend, nur die 3 ersten Verse zum Grundstock des Ganzen rechnet und, gleichfalls mit mir und dem Anonymus in der lutherischen Kirchenzeitung, diesen Grundstock in C. 3, 9—5, 9 erkennt, während Herr Hilgenfeld (a. a. O. S. 443) C. 1, 15—3, 8 für „die eigentliche Baruchschrift" hält, die sich an 1, 1—4 anschliesse. Wenn ferner Herr Hilgenfeld früher (V, 202) den ersten Theil des Baruch-Buches noch in die Zeit griechischer Herrscher, und C. 3, 9 ff. jetzt wenigstens zwischen die Jahre 63—47 v. Chr. ansetzt (XXII, 453 f.): so hat sich Schürer auch jetzt wieder mit mir zu der Ansicht bekannt, dass sowohl die erste Hälfte (so schon Hitzig), als auch die zweite unsers Apokryphums erst nach 70 n. Chr. entstanden ist. Hebräischen Urtext hingegen für alle Theile des Buches nimmt mit mir nur der lutherische Anonymus, für C. 1—3, 8 auch Herr Hilgenfeld und Schürer an, während Strack auch diess nur für „allerdings wahrscheinlich" findet.

Bevor ich zur Vertheidigung meiner Aufstellungen selbst

übergehe, sei es noch gestattet, einige Missverständnisse und Versehen der Recensenten aus dem Wege zu schaffen. Der lutherische Anonymus hat meine Anschauung von der Composition des Baruch-Buchs nicht ganz richtig wiedergegeben, und seine Ausstellung zu C. 2, 3 beruht auf einem Uebersehen des flüchtig lesenden Kritikers. Ungenau wenigstens ist es, mit Herrn Hilgenfeld XXII, 438 „um 73 n. Chr." — statt „seit" oder „nach 73" — zu sagen. Und der Satz (a. a. O. S. 439): „Den verschiedenen (hebräischen) Verfassern entsprechen ziemlich (!) ebenso viele (griechische) Uebersetzer" — darf doch wohl, besonders im Hinblick auf C. 1, 1—2, 35, wo dreierlei — die Glosseme mitgerechnet sogar vier- bis fünferlei — hebräischer Text [1]) nur von einem einzigen Interpreten übersetzt wurde, — eine gelinde Uebertreibung genannt werden. Zudem liess ich, ob für C. 3, 1—8 noch ein besondrer hebräischer Verfasser und griechischer Uebersetzer anzunehmen sei, S. 79 f. meines Buches ausdrücklich dahingestellt. Die von Herrn Hilgenfeld S. 438 gemachten Zusätze: „[oder Vierten]" — „oder vier (Schriftsteller)" sind daher kaum zu rechtfertigen. Ebenso wenig ist es meine Ansicht, dass zu den 3 hebräischen Schriftstellern „noch ein besonderer Redactor" hinzukomme, sondern laut S. 60 meiner Schrift ist eben der dritte Autor auch der Redactor des Ganzen. Und endlich kann auf Grund meiner Anschauung von „einem eigenen Redactor des griechischen Büchleins, welcher mit dem Redactor der hebräischen Schrift auffallend zusammentraf" (Hilgenfeld, S. 439), — vollends gar keine Rede sein. Solche „bedenkliche Ergebnisse" hat meine Kritik nicht geliefert!

Mit der Leugnung eines hebräischen Originals für Bar. 3, 9—5, 9 hängt enge zusammen die Ausstellung, welche Schürer (und Strack) gegen die angeblich „schwere Belastung des Commentars durch die fortwährenden Rechtfertigungen der hebräischen Rückübersetzung" erheben und meinen, diese wären

[1]) I. C. 1, 1. 2a. 3; — II. C. 1, 15—2, 3. 7—35; — III. C. 1, 4—7. 9—14; — IV. C. 1, 8; — V. C. 1, 2b. 2, 4. 5a. (5b. 6. 26a.)

besser von der sprachlichen und sachlichen Erklärung des griechischen Textes getrennt worden. Nein, ich hatte vielmehr gute Gründe, diese Trennung nicht zu vollziehen, schon deshalb nicht, weil sonst an vielen, und zwar den wichtigsten Stellen der exegetisch-kritische Beweis für hebräischen Urtext hätte auseinander gerissen werden müssen. Um Erklärung des griechischen Textes war es mir überhaupt nur in soweit zu thun, als aus derselben als Mittel etwas für meinen eigentlichen Zweck resultirte, nämlich — wie Schürer ganz richtig erkannt hat — für eine „vollständige Begründung, Rechtfertigung, Reconstruction“ und Erklärung des hebräischen Urtextes. Dieser Zweck konnte aber nur durch die engste Verbindung der kritischen und exegetischen Function angestrebt und erreicht werden. Nur auf diesem Wege stellt sich ein hebräischer Grundtext auch für C. 3, 9 ff. als eine evidente Thatsache heraus. Wer den griechisch gegebenen Text von Bar. 3, 9—5, 9 wirklich genau Satz für Satz und Wort für Wort durcharbeitet und sich der ausgesprochenen Gedanken in ihrem Zusammenhang zu bemächtigen sucht, der wird nothgedrungen zur Annahme von Textverderbnissen, d. h. hier: von Lese- und Uebersetzungsfehlern getrieben und stösst auf ungriechische Wort- und Satzverbindungen, welche — nicht etwa aus dem hellenistischen Idiom, sondern — nur aus dem Hebräischen erklärbar sind, also ein hebräisches Original voraussetzen. Gleichwohl sollen alle die von mir für ein solches geltend gemachten Instanzen, obschon doch auch „einige dieser Uebersetzungs- und Lesefehler bereits von früheren Auslegern angenommen worden sind“, noch lange nicht „beweiskräftig“ sein. Schürer, welcher diese Einwendung macht, scheint nicht beachtet zu haben, dass die Erklärung von Grotius zu *μνημόσυνον* C. 4, 5 mehr einlegt als auslegt, und so wenig befriedigt, dass selbst Herr Hilgenfeld, der hebräischen Urtext gleichfalls leugnet (S. 449 ff.), dennoch ein erklärendes זֵכֶר beizufügen für nöthig fand (S. 453). Wenn derselbe Gelehrte Wortstellungen wie *τὴν ἐπελθοῦσαν ὑμῖν ὀργὴν παρὰ τοῦ θεοῦ* C. 4, 9. 25 (vgl. aber auch 4, 36) als Gegeninstanz besonders hervorhebt und kaum

glauben kann, dass solche, die übrigens bei unserm griechischen Interpreten, welcher auch sonst nicht nur den Genitiv vor sein nomen regens, sondern auch attributives Beiwort vor sein Hauptwort stellt (s. S. 77 meines Buches), gar nicht als auffallend gelten können[1]), anderwärts bei den LXX sich nachweisen lassen: so dürfte wenigstens an Wortstellungen erinnert werden, wie LXX Jes. 43, 13 *ὁ ἐκ τῶν χειρῶν μου ὁ ἐξαιρούμενος*, 47, 13 *τί μέλλει ἐπί σε ἔρχεσθαι* (besonders instructiv unter Vergleichung des Urtextes); ferner an Jes. 54, 10. 59, 5. 21. 65, 1. 63, 2, auch Psalt. Sal. 1, 8. 4, 7. 17, 21. Noch mehr aber möchten wir Herrn Schürer bitten, eine Ausdrucksweise wie *δεκαπλασιάσατε ἐπιστραφέντες ζητῆσαι αὐτὸν* Bar. 4, 28, oder eine Construction wie *ἐλπίζειν τι ἐπί τινι* 4, 22, oder eine Breviloquenz wie *ὡς θρόνον βασιλείας* 5, 6 in einer ursprünglich griechisch verfassten Schrift nachzuweisen und ohne Zuhülfenahme des Hebräischen zu erklären und zu rechtfertigen: letzteres eine Breviloquenz, welche — höchst bezeichnend! — bis jetzt noch kein einziger Erklärer auf Grund des griechischen Textes verstanden hat[2]). Und ferner: wie kommt man — ohne Annahme eines Uebersetzungsfehlers — über *ὅτι* C. 4, 15 glimpflich hinweg? wie legt man sich das Plusquamperfectum *ἐπεποίθεισαν* 3, 17, und wie das darauf folgende Präses *ἔστι* V. 17. 18 syntaktisch zurecht? oder das Futurum *οἴσει* 3, 30, welches den Parallelismus zum Aorist *κατεβίβασεν* bildet? oder die Aoriste *ἐσκίασαν* 5, 8, *ἐκάλεσαν* und *ὑπήκουσαν* 3, 33? Glaubt man wirklich, solche Erscheinungen kurzerhand abthun zu können mit einer Rede, wie sie Fritzsche zur Stelle 3, 17. 18 führt: „während in diesen Worten der Verfasser die Vergangenheit noch festhält, verliert er sie im nächsten Zusatze (warum denn?), der ganz hebraisirt, וְאֵין קֵץ לְ“ (ei darum!)? Und warum setzt denn Fritzsche hinwiederum selbst zu 4, 20 hebräischen Text voraus?

---

[1]) Eher wäre auf eine Wortfolge wie C. 3, 13 a. 5, 2 b. hinzuweisen.

[2]) Nur Ewald ging auf das Hebräische zurück.

Mit Fritzsche findet jetzt aber auch Herr Hilgenfeld a. a. O. S. 449 ff. alexandrinische Ideen in Bar. 3, 9—5, 9. Insbesondre soll daher C. 3, 23 alexandrinischen, und somit griechischen Ursprung des Büchleins wahrscheinlich machen, eine Stelle, wo neben Hagarenern und Themanitern Krämer von *Μεϱόη* [1]) — ein gewaltiger Sprung! — zu finden seien. Wer wird das glauben? Und selbst wenn es richtig wäre, so würde das immer noch nicht, wie Herr Hilgenfeld S. 451 folgert, gegen Abfassung der Schrift nach 70 n. Chr. beweisen; viel berechtigter wäre die umgekehrte Schlussfolgerung: da das Büchlein wahrscheinlich erst nach 70 n. Chr. geschrieben worden, zu einer Zeit, da die Stadt *Μεϱόη* nicht mehr existirte, so wird eben — was schon von vorne herein unwahrscheinlich — *Μεῤῥὰν* mit *Μεϱόη* nicht identisch sein. — Alexandrinisches Denken und Streben sollen ebenso die beiden folgenden Verse darthun. Um jedoch hier alexandrinische Gedanken zu sehen, dazu bedarf es mindestens einer ebenso eigenthümlichen Brille, wie solche Herr Hilgenfeld S. 449 mir zuschreibt. Dess Beweis ist Fritzsche selbst in seinem Baruch-Commentar S. 168, wozu Note 6 auf S. 24 und Note 1 auf S. 61 meines Buches zu nehmen ist.

Einen letzten Grund gegen ein hebräisches Original für Bar. 3, 9 ff. glaubt Schürer noch beibringen zu können, indem er meine auf die grosse Verschiedenheit des griechischen Stils gegründete Annahme zweier Uebersetzer für (C. 1—3, 8 und C. 3, 9 ff.) deshalb für „höchst unwahrscheinlich" erklärt, weil, „wenn das Ganze zunächst hebräisch vorgelegen hätte, die Uebersetzung des kleinen Büchleins wohl auch von einer Hand herrühren würde". Diess wäre allerdings, die Sache an und für sich betrachtet, leicht möglich, ist aber thatsächlich ganz gewiss eine grundlose Voraussetzung, und beweist so wenig gegen ein hebräisches Original von C. 3, 9—5, 9, als die (mindestens) zwei LXX-Uebersetzer des Jeremia gegen

---

[1]) Das sei „sachlich" = *Μεῤῥάν*, welches nun aber *Μεῤῥᾶν*, und ebenso *Θαιμᾶν* accentuirt werden müsse!

hebräischen Urtext dieses Buches, oder dagegen beweisen, dass dem einen (früheren) dieser Uebersetzer noch nicht das ganze Buch Jeremia hebräisch vorgelegen hätte [1]. Zudem geräth Schürer bei dieser Frage mit sich selber in Widerspruch, wenn er den Eingang des Baruch-Buches C. 1, 1—3 in Uebereinstimmung mit mir — aber freilich durch ein zweifelhaftes „vielleicht" — mit dem vermeintlich ursprünglich griechischen Kern des Buches C. 3, 9—5, 9 zu einer Einheit verbindet; denn daraus würde sich ja das ungeheuerliche Resultat ergeben, dass der ursprünglich hebräische Abschnitt C. 1, 4—14. 15—3, 8 in den ursprünglich griechischen Text C. 1, 1—3. 3, 9—5, 9 hineingeschoben, beziehungsweise (C. 1, 4—14) hineingearbeitet worden wäre! Also schon die Composition des Baruch-Buches beweist für hebräischen Urtext aller seiner Theile. Das hat insbesondre klar auch der Recensent in der luth. K.-Zeitung erkannt [2], wenn er sagt: „Dafür, dass auch die zweite Hälfte des Buches 3, 9—5, 9 ursprünglich hebräisch war, sind zwar die Gründe nicht so zwingend (s. jedoch oben S. 312 f.); indess, wo wäre denn das 1, 1 angekündigte Buch Baruch's, wenn es nicht eben in dieser zweiten Hälfte vorläge?" u. s. w.

Für die sehr „wahrscheinliche" Trennung von C. 1, 4—14 und 1, 15—3, 8, welche Schürer „nicht hinreichend motivirt scheint", verweise ich nochmals auf S. 19 f. 60 meines Buchs. Die Erwähnung des Königs von Babel sowohl in 1, 11. 12 als 2, 21—24, und die gleichmässige Abhängigkeit von Daniel in C. 1, 11. 12 und 1, 15—2, 20 bildet keine Instanz

---

[1]) Auch das Buch Jesaja ist mindestens von Zweien, und 2. Könige von einem Andern übersetzt als 1. Könige, wogegen die ganze Chronik nur von Einem.

[2]) Völlig unbegreiflich aber bleibt es, wie dieser Anonymus gleichwohl das] ganze Baruch-Apokryphum für ein einheitliches Ganze halten und meinen kann, „schon der erste Verfasser des Ganzen habe dem angeblichen Buche des Baruch (3, 9—5, 9) diese geschichtliche Einleitung (welche? auch C. 1, 15—3, 8?) vorausgeschickt".

dagegen, sondern beweist nur, dass dem Bearbeiter von 1, 4—14 das Gebet 1, 15 ff. und das Buch Daniel, auf das er durch dieses Gebet sich hingewiesen sah, den Stoff für seine Einschaltung an die Hand gab. Wer die Trennung der beiden Abschnitte leugnet, mag erklären, warum der Verfasser in 1, 4—14 seinen Standpunkt nach 599 und vor 588 v. Chr., dagegen von 1, 15 an nach 588 nimmt. Letzteres wird, insbesondre angesichts C. 2, 3, was nicht aus Daniel, wie das Vorausgehende und Nachfolgende, genommen ist, Schürer am wenigsten bestreiten wollen, da er ja selbst auch alle Theile des Baruchbuchs in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus ansetzt, also diese durch die chaldäische Zerstörung abgebildet ansehen muss. — Herr Hilgenfeld seinerseits anerkennt unbedenklich jene von mir behauptete Trennung, will nun aber C. 1, 15 ff. als „die eigentliche und ursprüngliche Baruchschrift“ mit den einleitenden Versen 1—4 in Verbindung setzen, und dennoch den ganzen zweiten Vers als ursprünglichen Text angesehen wissen, dadurch aber sieht er sich nicht nur genöthigt, mit De Wette ἔτει in μηνὶ zu corrigiren (a. a. O. S. 440), sondern er ignorirt auch die von mir (S. 8 f.) u. A. betonte Thatsache, dass die Chaldäer Jerusalem nicht an einem Tage einnahmen und verbrannten, wie diess doch V. 2b vorausgesetzt wird[1]. „Das „„fünfte Jahr““ zu halten, haben wir gar keine Veranlassung“, sagt Herr Hilgenfeld. Warum denn nicht? auch wenn wir es nicht mehr sicher und auf befriedigende Weise historisch zu deuten und zu verwerthen wissen, so ist es doch einmal überlieferter Text; wie wäre denn ἔτει erst aus μηνὶ entstanden, zumal wenn jenes doch, wie Hilgenfeld will, neben ἐν τῷ καιρῷ überflüssig, ja ein Widerspruch sei? Hiermit giebt Hilgenfeld ja allerdings zu, dass entweder „das fünfte Jahr“ oder ἐν τῷ καιρῷ zu streichen, bezw. für späteren Einsatz zu erklären ist. Um diesen fremden Einsatz zu halten, greift er S. 441 sogar zu

[1]) Auch die Abschwächung der vollen Eroberung V, 200 überzeugt nicht.

der weiteren, durch Nichts angedeuteten [1]) Hypothese, Baruch's Prophetenblick habe die Fernsicht nach Jerusalem, das gerade zerstört wird, in sich geschlossen, und am Tage der Zerstörung schreibe und lese er sein Büchlein der ersten Gola in Babel vor. Es ist aber offenbar, dass das Einsatzstück C. 1, 4 (nach Hilgenfeld 1, 5)—14 das Bestehen Jerusalems und des Tempels noch voraussetzt, und also nicht nur C. 1, 15 ff. und 3, 9 ff. widerspricht, sondern auch mit der Aussage 1, 2^b unvereinbar ist — zum deulichsten Beweise dafür, dass diese Aussage noch nicht dastehen konnte, als der Bearbeiter die erweiterte Einleitung 1, 4 (5)—14 an die ursprüngliche V. 1—3 (4) anschloss (diess gegen XXII, 440).

Muss aber also C. 1, 2^b als ursprünglicher Text aufgegeben werden, dann bleibt „das fünfte Jahr" um so fester stehen; und jetzt könnte allerdings, wie Herr Hilgenfeld will (XXII, 443), C. 1, 15 ff. die eigentliche Baruch-Schrift eher sein, während Hilgenfeld sich selber in den Weg tritt, wenn er einerseits, ἔτει in μηνὶ verändernd, C. 1, 2^b aufrecht halten und andrerseits doch C. 1, 15 ff. für die am Tage (ἐν τῷ καιρῷ) der Zerstörung Jerusalems gleichzeitig vorgelesene Baruch-Schrift ausgeben will. Dieser Abschnitt „charakterisirt sich ja — zugestandenermassen! — als ein Gebet von Exilirten im eigenen Namen, aus eigener Noth heraus"; die hier in diesem Gebete beklagten Nöthen sind aber nicht diejenigen, welche die mit Jechonja Exilirten schon vor 588 hatten erfahren müssen, sondern offenbar diejenigen der seit 588 Verbannten. Diese jedoch hinwiederum können am Tage der Zerstörung Jerusalems selbst unmöglich schon als von da bis Babel exportirt (und die gleichzeitigen jerusalemitischen Vorgänge wissend) gedacht, ihnen also ebenso wenig wie denen von 599 Aussagen wie C. 2, 1—3. 7 ff. 13. 14. 20 ff. 23. 29. (3, 3. 8.) in den Mund gelegt werden: — Aussagen diess, zu denen auch in

[1]) Wie er denn früher, V, 202, ausdrücklich sagte: „man hat (in Babel) von der gleichzeitigen Verbrennung des Heiligthums noch keine Ahnung."

späterer Zeit erst wieder, und überhaupt erst recht, die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. genügende Veranlassung gab. Gleichwohl kann, auch wenn ἔτει aufrechterhalten und 1, 2ᵇ gestrichen werden muss, C. 1, 15 ff. nicht für die 1, 1—3 angekündigte Schrift gehalten werden. Denn wäre 1, 15 ff. von Anfang an mit 1, 1—3 (4) verbunden gewesen, so hätte sicherlich kein Bearbeiter diese Einleitung auf solche, möglichst ungeschickte und widerspruchsvolle [1]) Weise durch V. 4 (5)—14 erweitert. Eine Veranlassung zu solcher Einschaltung konnte derselbe nur in den herrenlos vorgefundenen Gebeten 1, 15—2, 35 (und wohl auch 3, 1—8) finden, die ihm den Gedanken nahe legen mochten, sie in die ungefähr gleichzeitig an's Licht getretene Baruch-Schrift C. 1, 1—3. 3, 9—5, 9 hineinzuarbeiten und also in Sicherheit unterzubringen, dadurch, dass er ihnen eine Einleitung voranstellte, welche ebenso eng durch die Worte 1, 14. 15: *καὶ ἐρεῖτε* (= וְאָמְרוּ, לֵאמֹר) zu den Gebeten überleitet, als sie — nach meinem Dafürhalten — sich durch V. 4 an V. 3 anschliesst. Allerdings erweckt dieser enge Anschluss der Einschaltung nunmehr nachgerade den falschen Schein, C. 1, 15 ff. sei das eigentliche Baruch-Buch, und Herr Hilgenfeld, von diesem Scheine geblendet, argumentirt nun für diesen Abschnitt (S. 443). Ich darf aber wohl getrost an jeden Unbefangenen die Frage richten, welcher Abschnitt sich nach Inhalt und Form besser zum Vorlesen vor einer jüdischen Volksmenge im Exil eigne, ob das Sündenbekenntniss und Gebet um Gnade C. 1, 15 ff. (s. S. 19 meines Buchs), oder die Reden C. 3, 9 ff. (s. S. 20 daselbst). Wenigstens haben sich Schürer und der lutherische Anonymus [2]) alsbald mit mir für letzteren Abschnitt als die Grundschrift des Baruch-Apokryphum entschieden.

Abfassungszeit betreffend, glaube ich, dass das späteste

---

[1]) Wie der Widerspruch sich etwa erklären lässt, habe ich S. 60 f. meines Buches gezeigt. Ich füge jetzt hinzu, dass der Bearbeiter durch die Erwähnung des Jechonja V. 3 auch das „fünfte Jahr" von 599 ab zu zählen veranlasst war; vgl. S. 12 f. meines Buchs.

[2]) Strack spricht sich nicht darüber aus.

Stück C. 1, 4—14 nach 63 v. Chr. fallen muss, S. 55 und 44 meines Buchs gezeigt zu haben, und die Einrede Strack's: „Pompejus hat Jerusalem nicht „„am 10. Sivan““ erobert“ — durch Berufung auf Hitzig's „Geschichte des Volkes Israel“ II, 498 f. (und diese Zeitschrift III, 270) gegen Schürer's „Neutest. Zeitgeschichte“ S. 137 für entkräftet erklären zu dürfen. — Andrerseits dürfte die Auseinandersetzung von Herrn Hilgenfeld, XXII, 444 ff., kaum etwas beweisen gegen die Abfassung von 1, 15 ff. nach der römischen Zerstörung Jerusalems, sintemal eben diese mit den Farben der chaldäischen gemalt wird. Wenn speciell C. 2, 3 nicht von dem bekannten Vorgange i. J. 70 n. Chr. soll gelten können (a. a. O. S. 445 f.) als von Etwas, „was noch nie geschah unter dem ganzen Himmel“ (V. 2), weil diess ja schon bei der chaldäischen Belagerung Jerusalems vorkam — also auch nur diese voraussetze — so ist diese Argumentation doch mehr spitz, als beweisend. Denn Aehnliches ist allerdings auch schon vor 588 v. Chr., zur Zeit der Belagerung Samaria's, wie Herr Hilgenfeld selbst S. 446 erwähnt, vorgekommen: — zur Zeit des Buches Daniel also, aus welcher Bar. 2, 2 stammt, schon zweimal dagewesen. Und sehr bemerkenswerth bleibt es immerhin, dass Bar. 2, 3, das Danielcitat (Dan. 9, 12 ff. = Bar. 2, 1. 2. 7 ff.) unterbrechend, den Danielworten V. 2 (= Dan. 9, 12ᵇ. 13ᵃ) eine andre, speciellere Beziehung giebt: doch wohl aus keinem andern Grunde, als weil seitdem — seit der Epoche des Danielbuchs! — diese concretere Beziehung durch einen neuen geschichtlichen Vorgang abermals veranlasst wurde. Als ein solches Ereigniss ist aber nur das aus dem J. 70 n. Chr. bekannt geworden. Wenn — was nicht zu leugnen — Bar. 1, 15 ff. vom Buche Daniel abhängt, so bleibt es überhaupt eine Unmöglichkeit, angesichts der auffallenden Aussagen in Bar. 2, 1—3. 13. 14. 23. 33—35, welche durchaus nicht als blose Entlehnungen und im Anschlusse an Zustände seit der chaldäischen Zerstörung Jerusalems erklärbar sind, — seit Antiochus IV. noch „unter griechischen Herrschern“ (Zeitschrift V, 202) oder auch später (nur vor 70 n. Chr.) eine historische Situation

nachzuweisen, die wirksam und wichtig genug erschiene, ein solches Schriftstück, wie Bar. 1, 15—3, 8, hervorzurufen.

Ein Gleiches gilt aber auch von Bar. 3, 9—5, 9. Herr Hilgenfeld freilich will auch diese Schrift — nach dem Vorgange von Ewald[1]) — unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus, schon zwischen 63—47 v. Chr. ansetzen, und zugleich die um 47 — aber sicher ursprünglich hebräisch — geschriebenen Psalmen Salomo's von der vermeintlich griechischen Schrift Baruch's[2]) abhängig erklären (s. dagegen meine 11. Note auf S. 43. 44) aber bei Leibe nicht bis über 70 n. Chr. herabgehen (XXII, 453 f.), denn, sagt er (nachdem er gegen meine und Schürer's gegründete Einwendung [S. 45 meines Buchs], seiner Ansicht zu Gunsten, dem Schriftsteller „eine gewisse Uebertreibung“ zur Last gelegt): „setzt nicht C. 4, 30 f. Jerusalem immer noch als bestehend voraus?“ Wir antworten: so wenig, als die Anreden des „zweiten Jesaja“ an Jerusalem, welcher das Vorbild für Bar. 4 und 5 gewesen. Wenn zudem Herr Hilgenfeld am Schlusse seiner Darlegung auf die alte allgemeine Behauptung zurückkommt, die überhaupt kein Apokryphum oder Pseudepigraphum des A. T. als erst nach 70 n. Chr. verfasst zugestehen will, so erübrigt, an das noch ältere: Principiis obsta! zu erinnern[3]); vgl. auch Hitzig in dieser Zeitschrift III, 262. Zum Beweise übrigens, wie wenig einerseits ich selbst mich von „dem begreiflichen Streben, Neues zu bieten“ (Strack), sondern ausschliesslich von dem einzig berechtigten Streben, die objective geschichtliche Wahrheit zu finden, leiten liess, und wie starke innere Gründe nach meiner Ueberzeugung für Abfassung des ganzen Baruch-Apokryphum nach 70 n. Chr. sprechen, schliesse ich mit dem offenen Geständniss: Ich bin mit den

---

[1]) Siehe jedoch dagegen mein Buch S. 42 ff.

[2]) Wie früher von der Sap. Salom.

[3]) Und das Gleiche gilt auch den Vorwürfen gegenüber, welche Schürer und Strack gegen die von mir geübte positive und combinirende Kritik erhoben haben, worüber S. IX meiner Vorrede zu vergleichen.

Voraussetzungen meines verehrten Lehrers **Hitzig**, Bar. 3, 9—5, 9 beziehe sich auf die Zeit Herodes' d. Gr., C. 1, 15 bis 3, 8 auf die Epoche von Vespasian und Titus, an die Arbeit gegangen; allein meine eigene Forschung hat mich genöthigt, nicht nur mit C. 1, 15—3, 8 bis über 70 oder 73 n. Chr., sondern auch mit C. 3, 9 ff. nebst 1, 1. 2a. 3 sogar bis in die Zeit Domitian's herabzusteigen, und C. 1, 4—14 als spätestes Einsatzstück einem Bearbeiter, bezw. Redacteur des Ganzen zuzuweisen.

Ist es gestattet, noch ein kurzes Wort zur sprachlichen und sachlichen Erklärung des Baruchbuchs nachzutragen, so kann ich die Aussage von Herrn **Hilgenfeld** (a. a. O. S. 441) nicht ganz zutreffend und billig finden, ich „könnte den Fluss, Sud (C. 1, 4) nicht nachweisen" — s. S. 205 meines Buches! — während dieser Gelehrte seinerseits dafür עַל־נַחַל שׁוֹד gesetzt wissen will, aber nicht einmal den Versuch macht, dieses „Thal Verwüstung" bei Babel nachzuweisen. Oder soll dies nur ein symbolischer Name sein? und doch bei Babel, statt bei Jerusalem, gesucht werden? Zudem kommt die Orthographie שׁוֹד (mit ו) im ganzen A. T. nur Hi. 5, 21 (neben שׁוֹט) vor, wahrscheinlich jedoch in der Bedeutung „Geissel, Geisselung"; auch würde bei einem „Thale" besser die Präp. בְּ „in" stehen (2 Kön. 23, 6. Gen. 26, 17. Num. 21, 12), als עַל, welches gewöhnlich (= עַל־שְׂפַת) bei einem Flusse steht (Deut. 3, 12. vgl. 2, 36; dafür אֶל Deut. 21, 4. Ez. 47, 6. 7. 12), und so auch Bar. 1, 4 sich bezeugt findet. — Der סֹפֵר, welchen Herr **Hilgenfeld** ebendaselbst für βίβλον = סֵפֶר C. 1, 3 herbeizieht, ist nicht **der** Kriegsoberste selbst, sondern **des** Kriegsobersten, **des** Feldhauptmanns (s. **Hitzig** z. Jer. 52, 25), der Schreiber, welcher die Aushebung besorgt. Wer sollte das hier, Bar. 1, 3, sein? wie hiess er? (Das Alles würde die Stelle nicht sagen.) Und soll **Der** im Exil ein **Israelite** gewesen sein? und wenn, dem Baruch (oder gar dem Jechonja) zur Verfügung stehend gedacht werden dürfen? Oder was sollte „alles Volk" bei diesem „Schreiber"? Denn dieses auf „alle Kriegsmannschaft" einzuschränken, dazu gibt der Text kein Recht; dadurch würde

auch eine ganz ungeordnete Aufzählung in V. 3 und 4 entstehen. Wenn also dergestalt nur ein einfacher „Schreiber" des „Schreibers Baruch" übrig bliebe, so würde vollends der Text sagen: „Baruch las vor dem Volke, welches gekommen war zum Schreiber (oder Gesetzeslehrer)", als welcher jedoch Baruch selbst wieder gedacht werden müsste. Dem Einwande: „zu einem סֹפֵר kommt man eher als zu einem סֵפֶר" — halten wir entgegen Neh. 8, 3: אזני כל־העם אֶל־סֵפֶר התורה, und behaupten: „zu einem Buche kommen" lautet nicht härter als diese Phrase. Wir bleiben also auch hier bei unsrer Aufstellung: der fremde Text beginnt schon C. 1, 4 (so auch Hitzig und Schürer), nicht erst V. 5, wie Herr Hilgenfeld durch die versuchte Punctation סֹפֵר erweisen will, während er früher (V, 200 ff.) gar keine Einschaltung annahm, insbesondere auch nicht V. 8 ausschied. — Desgleichen müssen wir die auf die vermeintlich echten Worte C. 1, 2[b] zurückblickende Behauptung (XXII, 444), dass die Ausdrücke כַּיּוֹם הַזֶּה C. 1, 15. 20. 2, 11 und עַד־הַיּוֹם הַזֶּה 1, 19 einen bestimmten Tag, den der (gleichzeitigen) Zerstörung Jerusalems hervorheben, als eine unbewiesene, ja geradezu sprachwidrige Behauptung bezeichnen. — Auch gegenüber der Zurechtlegung des schwierigen Verses 18 in C. 2 von Seiten Herrn Hilgenfeld's a. a. O. S. 447 (und des lutherischen Anonymus, welcher — gewiss irrthümlich! — „die Grösse" als Ausdruck für „die Grossen" deutet) glauben wir unsre exegetisch-kritischen Aufstellungen immer noch als die wahrscheinlicheren aufrechterhalten zu sollen; keinenfalls dürfen die Worte *ἡ ψυχὴ λυπουμένη ἐπὶ* als fremde Zuthat gestrichen werden; und „wie ein gekrümmter Fuss Gott preist", das mag Herr Hilgenfeld nochmals aus unsrer Exegese ersehen.

Bezüglich der Punktation hebräischer Wörter kann ich die von dem Anonymus der lutherischen Kirchenzeitung gerügte Vernachlässigung der Regeln über Dagesch lene sowie über die Setzung des Cholempunktes bei folgendem א, soweit solche nicht auf mangelhaftem Drucke beruht, nicht als begründet zugeben. Zumal die Punktation כַּמְּצָאִים C. 1, 7 — wofür der Anonymus

unter Berufung auf Autoritäten נִמְצָאִים verlangt — muss ich trotz Olshausen (die andern Citate entscheiden Nichts) als die richtige aufrechthalten, in Uebereinstimmung mit der Masora, welche ebenso נִבְאִים, נֶחְבָּאִים u. s. w. punktirt, und nur einmal, Esra 8, 25, נִמְצָאִים in Pausa, wie Ez. 13, 2 נִבָּאִים, gelesen wissen will. Darnach wäre Olshausen's Lehrbuch S. 363 und 346 zu verbessern. Dass die Accusativ-Partikel אֶת־, welche ich Bar. 1, 22 gesetzt habe, unter Umständen auch vor einem unbestimmten Nomen stehen kann, wird schliesslich durch Jer. 16, 13 bewiesen.

Wie die mehrfachen Zustimmungen zu den in meiner Schrift gegebenen Resultaten mir Freude bereiteten, so haben auch die von den Herren Referenten erhobenen Beanstandungen und Widersprüche mich zu um so lebhafterem Danke verpflichtet, als sie mich veranlassten, durch wiederholte Prüfung der Streitpunkte ihnen und mir selber Rede zu stehen und auf diesem Wege meine wissenschaftliche Anschauung von dem Buche Baruch noch mehr zu klären und vielfach zu befestigen.

XV.

Servet's Anthropologie und Soteriologie

von

Lic. th. H. Tollin, Prediger in Magdeburg.

Es hat eine Zeit gegeben, wo man von der Heilslehre zuerst und vor allem forderte, dass sie sich von der Lehre über die Natur des Menschen emancipirte. Der Heiland erschien als der grösste, der alles das von Natur that, was dem Menschen von Natur unmöglich war und der uns Menschen durch seinen auswärtigen, fremden Geist befähigte, alles das gern und leicht zu thun, was ihm von Natur theils durchaus zuwider, theils unthunlich war. Der Soter war ein Deus ex machina und die Trefflichkeit der Soteriologie mass man an der Höhe ihres Widerspruchs gegen die Anthropologie.

Es hat eine andere Zeit gegeben, wo man vor allem das Mechanische, Magische, Widernatürliche perhorrescirte und wo man desshalb auch die geistige Gesundheit und ethische Brauchbarkeit der Soteriologie mass an ihrer Harmonie und Conformität mit der Menschennatur. Der Weltheiland war weiter nichts, als der im Erfolg glückliche Erzieher des Menschengeschlechts. Jesus war der Mann, der durch Lehre, Ueberzeugung und Vorbild Das in den Gläubigen entwickelte, was von Natur in jedem Menschen liegt, nur dass es in dem sich nicht entwickeln kann, der Christi Lehre und Vorbild weder kennt noch befolgt. Die Soteriologie bringt dann im Grunde nichts Neues, sondern sie ist nur die letzte natürliche Entfaltung, die höchste geistige Blüthe der Anthropologie.

Beide Auffassungen, so zahlreiche Anhänger sie auch gefunden haben und noch haben, sind unbiblisch und ethisch gefährlich: jene weil sie der Anthropologie Gewalt anthut, diese weil sie der Soteriologie Gewalt anthut. Nach der Bibel wollte Jesus seinen Menschenbrüdern entschieden etwas Neues, Uebermenschliches bringen, aber wollte ihnen nicht nur Neues noch auch Widermenschliches bringen. Nach der Bibel sind also Anthropologie und Soteriologie auf einander berechnet als Correlate, gegenseitige Complemente.

Niemand im 16. Jahrhundert hat das so klar eingesehen, wie der unglückliche Spanier Michael Servet. Aber auch darum hat man ihn verketzert.

Ich will versuchen, erst die bisherigen Darstellungen von Servet's Heils- und Menschenlehre zu geben, und dann diese Lehre selbst nach der Restitutio darstellen.

I. Die bisherigen Darstellungen der Soteriologie und Anthropologie der Restitutio.

Calvin berührt anthropologisch nur so obenhin den Wahnsinn (delirium), dass des Menschen Natur ewig sei (ed. Baum. T. VIII. 596). Die Zusammensetzung des Leibes Christi, die doch im wesentlichen, nach Servet, die Zusammensetzung jedes menschlichen Leibes ist, nennt Calvin Alchymie, ja im Fran-

zösischen Original sagt er, comme si quelque alcumiste faisoit son extraict de la quinte essençe (p. 599)[1]. Dass bei Jesu Christo der Mensch kein (blosses) Geschöpf sei, darin findet Calvin eine ebenso absurde wie gottlose Behauptung Servet's (p. 602). Das Theologumen, dass, wenn Adam nicht gesündigt hätte, Christus dennoch vorherbestimmt gewesen wäre, und als Mensch, mit Fleisch bekleidet, seine Mitmenschen umgewandelt, mit sich in die Himmel geführt hätte, nennt Calvin eine schöne Lüge (speciosum commentum p. 639). Im Abschnitt: Was der Mensch dem Servet sei? (p. 641 fg.) lesen wir: Der Mensch hiesse darum nach dem Bilde Gottes geschaffen, weil ihm nicht nur in die Seele, sondern auch in den Leib eine Gottheit eingepflanzt worden sei. Denn obwohl der Teufel durch eine Art von Beiwohnung (quadam coïtus specie) in das Fleisch eingedrängt worden sei, so, behauptet er, bleibe dennoch der Gottheit Wesen in der Seele selbst: daher der freie Wille komme und das vernünftige Leben[2]. Desshalb definirt er die Substanz der Seele[3] so, als sei sie nichts anderes denn Ausathmung und Hauch. Andererseits hindere doch wieder diese Gottheit nicht, dass bis zum zwanzigsten Lebensjahre das Wissen vom Guten und vom Bösen erstickt bleibe: da ja die dicken Säfte vorwiegen, so dass niemand eine Todsünde wegen Mangels an Unterscheidungsvermögen begehen könne[4], er sei denn älter als zwanzig Jahre (p. 642).

Zweierlei tritt gleich hier zu Tage: 1) dass Calvin wo er nur referirt, beweist, er habe Servet's Meinung besser ver-

---

[1]) Wenn Calvin's eigene physiologische Ansichten heute so im Détail vorlägen, wie die Servet's, man würde über sie wohl mehr zu lachen haben, als über die des Vorläufers von Harvey.

[2]) Liberum arbitrium et radicalis vita. Das Wort radicalis, wenn überhaupt hier aus Calvin's Feder stammend, muss ein Schreibfehler sein für rationalis. Nur letzteres ist ein servetanischer Gedanke.

[3]) Ideoque substantiae animam definit, non aliud esse quam respirationem et flatum. Gewiss ein Druckfehler für sustantiam animae.

[4]) Peccatum nemo admittat nisi. Hat nicht Calvin hier committat geschrieben?

standen, als es den Anschein hat da, wo er sich abmüht, sie zu widerlegen [1]); und 2) dass Calvin dem Servet manches vorwirft, von dem Calvin doch weiss, dass es Servet (wie die Aeusserung über die zwanzigjährigen) wörtlich der Bibel entnahm.

Servet's harte Angriffe auf die doppelte Prädestination [2]) übergeht Calvin wohl nur aus schonender Hochachtung vor Melanchthon. Mit der eigentlichen Soteriologie Servet's ist Calvin fast noch weniger zufrieden. Leugne doch Servet, dass Christus ein dem unsern ähnliches Fleisch habe und damit nehme er Ihm das Band unserer brüderlichen Verbindung, und leugne, dass Er unser alleiniger Erlöser sei (p. 460). Indem Servet Christum, sofern Er Mensch ist, aus der Substanz Gottes geboren sein lasse, so folge, dass wir keine Gemeinschaft der menschlichen Natur mit Ihm haben: eine Lästerung, welche von Grund aus jede Hoffnung auf Erlösung zerstöre (totam spem redemptionis funditus evertit p. 538). Und Calvin macht sich nun alles Ernstes daran, dem Servet aus der heiligen Schrift zu beweisen, dass Christus doch unsere menschliche Natur besass. Hiess das nicht Eulen nach Athen tragen?

Auch tritt ihm der Spanier mit scharfem Proteste entgegen. Er habe ja eben dasselbe gesagt in der Restitutio (p. 56. 207) und in den ersten Episteln [3]). Eine Fabel, sagt Servet, sei es, zu glauben, dass Theilnahme an der Gottheit

---

[1]) De generali inspiratione, qua tam vegetantur vituli et hirci, adeoque arbores et planti, quam illustrantur humanae mentes (p. 624). Wo bleibt da eine Analogie mit Servet's Ausführung des Bibelgedankens „In ihm leben, weben und sind wir" oder „Von ihm, in ihm und durch ihn sind alle Dinge"?

[2]) Nur dass die Propheten und Patriarchen nicht in dem Vollsinne prädestinirt noch so frei seien, wie wir Christen, rügt Calvin p. 609 als in sanctos patres contumelia, im Sinne des magister Philippus und schon des Butzer. S. Servet u. Butzer, Berlin 1880.

[3]) Nefas esse pronuntiat, Christum aliquid spirare quod nobis commune non sit, quum se totum nobis communicet (p. 625).

die Gemeinschaft mit der menschlichen Natur aufhebe [1]). Oder ist etwa die menschliche Natur aller Gottheit baar? Wenn irgendwo die Gottheit einwohnen soll, wo anders soll sie wohnen als im Menschen? Die Setzung der Gottheit (deitatis positio) hebt ja nichts von alle dem, was menschlich ist, auf (p. 539). Calvin: Verwandlung der Gottheit in die menschliche Natur Christi (transmutatio deitatis in humanam Christi naturam [2]) zerstöre Christi Aehnlichkeit mit uns, so dass Er damit aufhört, Mittler zu sein. Denn wo sei die brüderliche Verbindung, wenn wir nicht Genossen derselben Natur wären, sondern wenn aus einer geheimen Einflössung von Wort und Geist uranfänglich gemacht sei jener Mensch, der einst unser Erlöser (redemptor p. 540) werden sollte? Servet: Eben darum ist Christus uns ähnlich, weil Er die Gottheit in sich hat. Denn ihr gebehrdet euch, als hätte die Menschheit keinen Geist. Mich aber widert es an, immer nur von der Bestialität des Menschen zu sprechen. Das unsichtbare Ding nennt ihr einen Menschen, und von dem wirklichen Menschen leugnet ihr, dass er Mensch sei (p. 541). Calvin versteht ihn nicht: leugne doch Servet, dass das Wort Fleisch geworden [3]), und erschüttere dadurch das Geheimniss unserer Erlösung (p. 542) [4]). Zum Schluss hechelt Calvin Servet's Freiheitslehre durch als lächerlichen Pelagianismus [5]) (p. 623).

Von Calvin bis Mosheim wird Servet's Anthropo-Soteriologie zwar oft genug im Stillen berücksichtigt, jedoch niemals in ge-

---

[1]) Fabulae: quasi deitatis participatio tollat humanae naturae societatem.

[2]) Gottes Verweltung in Christo, entsprechend der in Christo vollzogenen Vergottung der Welt.

[3]) Das Gegentheil ist die Wahrheit. S. Lehrsystem Servet's Band II. S. 79 fg.

[4]) Humanam naturam Christo non tribuit, sed fabricat sibi inane phantasma, ut eum a nobis divellat (p. 545 cf. 546).

[5]) Was Calvin de servo arbitrio geschrieben, habe Servet nicht einmal gekostet. Servet's Freiheitstheorie, eine Copie der Saturnalien, sei eine Folge der Drehe seines Gehirns (cerebri sui vertiginem p. 625).

druckten Schriften dargestellt. Auch Mosheim[1]) bringt nur Fragmente. Er macht seine Verbeugung vor Servet's tiefer Einsicht in die Zergliederungskunst (vgl. S. 253. 352. 356), setzt Servet's Lehre von der Freiheit und Vorherbestimmung des Menschen, ohne sie anzutasten, auseinander (S. 366 fg.), zeigt aber keine Ahnung von einem tieferen Verständniss.

Trechsel[2]) übergeht ebenfalls Servet's eigentliche Soteriologie und ihr Verhältniss zur Anthropologie, schildert hingegen gut den Lebensprozess in seiner allmäligen Verfeinerung und Vergeistigung, und schliesst: „Nach den allgemeinen Gesetzen menschlicher Entwickelung war daher in der Seele Christi auf allen Stufen die göttliche mit der creatürlichen oder elementarischen Substanz auf's innigste verschmolzen, und damit verband sich von seiner Geburt an die ganze Fülle des die Welt belebenden und durchdringenden Gottesgeistes (p. 133, vgl. S. 138). Vom Gewissen, von der Freiheit und Gnadenwahl erfahren wir nichts, dagegen wird die Hochhaltung der Askese mit Recht hervorgehoben (S. 143), die Physiologie nur gestreift (S. 132, No. 3).

Saisset (Mélanges. 173) hat, bei seinem geistreichen Durchblättern von Servet's Restitutio[3]), alle die Seiten überschlagen, wo Servet von der Erbsünde, von der Versöhnung, von der Gnade redet: und behauptet dann dreist hin, Servet erkenne die Nothwendigkeit der Gnade für das Heil nicht an, noch auch die des Glaubens an die Verheissungen Jesu Christi. Daher auch rette er die Mahomedaner, die Heiden und alle diejenigen, die nach dem Naturgesetz gelebt hätten.

Pünjer[4]) handelt von der Soteriologie (p. 54—59) in demjenigen Abschnitt, der die Ueberschrift trägt „Von Christi

---

[1]) Anderweitiger Versuch einer Ketzer-Geschichte S. 352 fg.

[2]) Die protestantischen Antitrinitarier I, 132.

[3]) Auch Charl. Dardier: Revue historique. Paris, Mai—Juin 1879: Michel Servet, d'après ses plus récents biographes, spricht dem französischen Philosophen eine genauere Kenntniss der Servetanischen Dogmen ab.

[4]) De Michaelis Serveti doctrina. Jena 1876. — Vgl. Zeitschrift f. lutherische Theologie 1878, II. S. 342 fg.

Werk". Pünjer schildert Servet's Behauptung, dass auch ohne Sündenfall Christus gekommen wäre, weil seine Aufgabe dahin ging, Gott den Menschen bekannt zu machen; zeigt, wie nun aber durch Satans Knechtschaft die Versöhnung Christi nur noch ersehnter wurde. Dann wirft er dem Spanier vor, Christi Leiden und Versöhnungswerk hätten bei ihm nichts mit einander zu schaffen, ja widersprächen einander (p. 56). Doch in der ausführlichen Auseinandersetzung der Versöhnungslehre, die nun folgt, werden Widersprüche nicht aufgedeckt. Die Wichtigkeit der triumphatorischen Höllenfahrt tritt in das rechte Licht (p. 57); auch dass Christus aller Menschen Heiland ist (p. 58 sq.). Was Pünjer über die Prädestination sagt, ist irrig. Denn allerdings nimmt Servet eine doppelte Prädestination an, eine allgemeine und eine besondere, und stellt den Glauben und den Eintritt in das Himmelreich keinesweges in die Freiheit des Menschen. Von uns aus genommen, ist ihm sogar die Prädestination ein ebenso nothwendiger, als ethisch fruchtbarer Begriff (gegen p. 59 sq.)[1]. Die Lehre vom Menschen, die nach Servet erst möglich ist, wenn man Christi Werk in der Versöhnung und Herstellung kennt, geht bei Pünjer der Lehre von dem Werke Christi voran (p. 41—45). Von der Christocentrik der servetanischen Anthropologie, von der Macht des Gewissens, der ethisch-pädagogischen Richtung und der Abgrenzung der menschlichen Freiheit erhält man allerdings aus der positiv sonst so trefflichen Darlegung kein Licht. Die Kritik ist schwach. Pünjer wirft dem Servet vor (p. 80), er habe bei dem Bilde Gottes, nach dem der Mensch geschaffen sei, die Rücksicht auf das Moralische und Intellectuelle übersehen, und die (äussere) Gestalt Christi über Gebühr hervorgehoben. Pünjer vergisst, dass Servet immer zuerst Bibeltheologe; an den Stellen der Schrift aber, wo das Bild ausdrücklich genannt wird, vom Moralischen und Intellectuellen keine Rede ist[2]. Zudem giebt

---

[1]) Das Nähere siehe im Lehrsystem M. Servet's. Gütersloh 1878, Band II und III.

[2]) Die neue Gestalt, die der Glaube dem inneren Menschen giebt,

es nach Servet keine grössere Fülle von moralischen und intellectuellen Beziehungen, als die aus Christo, dem himmlischen Menschen fliessen. Dass aber der Satz: der Mensch sei nach dem Bilde Gottes oder Christi geschaffen, bei Servet nichts anderes heisse als, der Mensch sei nach des Menschen Bilde geschaffen (p. 80), diese Behauptung Pünjer's ist ungerecht und schief. Schief: denn wenn der (reale) Mensch nicht nach des (idealen) Menschen Bilde geschaffen wäre, so würde es damit Gott gereut sein, Menschen geschaffen zu haben. Jedes Abbild wird ja geschaffen nach dem Urbild gleicher Art. Würde es geschaffen nach dem Urbild anderer Art, z. B. die Pflanze nach dem Bilde des Thieres, so würde gleich mit dem ersten Schöpferact das Wesen des neuen Geschöpfes entstellt und wieder zerstört werden. Ungerecht aber ist Pünjer's Urtheil, denn keiner der Reformatoren hält so den ganzen Menschen Christus für göttlich und treibt so die Vergottung des Menschen, als gerade Servet. Dass aber die verschiedenen Begründungen, die Servet für die (relative) Nothwendigkeit des Sühnetodes Christi giebt, nicht neben einander bestehen können, sondern sich widersprechen, wird auch p. 81 wiederholt, jedoch mit nichts bewiesen. Dass Pünjer aber p. 82 nicht müde wird, wegen Vernachlässigung des ethischen Gesichtspunkts den Servet zu tadeln, beweist nur jene Unüberlegtheit, mit der er in die Fusstapfen seiner Vorgänger tritt. Den Höhepunkt erreicht sie da, wo Pünjer Servet's Lehrsystem als unverträglich mit jeder Religion schildert[1]), insbesondere auch als der Natur des Christenthums zuwider. Und warum? Die christ-

---

kommt erst bei der Wiedergeburt in Betracht, auf Grund von Eph. 4, 24. 2 Petri 1, 3. 4. Col. 3, 10. Röm. 8, 29.

[1]) Es ist nicht recht ersichtlich, warum Alexander Gordon in The Theolog. Review, London 1879, Jan., p. 144 Pünjer's Schrift den Servet-Liebhabern empfiehlt, da man doch Servet nichts ärgeres vorwerfen kann, als Pünjer thut. Jedenfalls hat Gordon (Theolog. Review 1878, April, p. 281 sq. und July 408 fg.) sich das Recht erworben, zu den wärmsten Freunden Servet's gezählt zu werden.

liche Religion ist die Religion der Erlösung (redemptionis), die den Menschen das Heil giebt d. h. Gottes Frieden und Versöhnung, Vergebung der Sünden, Rechtfertigung vor Gott (p. 92). Leugnet das Servet? Wo? Wann? Mit welchen Worten? Nicht wagt Pünjer das zu behaupten. Auch Servet, sagt er, stellt uns Christum als den Erlöser hin (etiam Servetus quidem Christus statuit redemptorem esse p. 92 sq.). Indessen zwischen Gott und den Menschen habe Er nicht versöhnt, sondern nichts anderes bewirkt, als dass wir selber, nach erlangter vollkommener Erkenntniss Gottes und nach Zerbrechung der Gewalt der Hölle durch Christi Höllenfahrt und Auferstehung, mit unseren eigenen Kräften gut leben, gute Werke thun und das ewige Leben erwerben können (p. 93). Statt nun daraus zu schliessen: also ist Servet's Religion getragen vom „praktischen Moment“ und tief ethisch gegründet, schliesst Pünjer: also ist es eine Religion der Werke, des Gesetzes und der Furcht, nicht aber der Gnade und der Erlösung (p. 93). Pünjer hat keine Ahnung, dass der rothe Faden, welcher durch Servet's Leben und Denken geht, an den Satz seiner ersten Lehrphrase anknüpft: Non enim ex nobis neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur (De Trinitat. errorib. fol. 59[b]); dass Servet's Tendenz ist praeludia zu geben ad inenarrabilem Christi gloriam; dass Servet's Methode darin abschliesst: finis omnium homo, finis hominis Deus. So oft Servet des Menschen von Gott in Christo geschenkte Würde, seine Freiheit, seine Busse, seinen Glauben, seine Liebe, seinen Gehorsam berührt, sagt er, das geschehe, um die Herrlichkeit der erbarmenden Gnade Gottes mehr hervorzuheben [1]). Misericordia ist in allen seinen Forschungen, ja in seinem Gesammtleben Servet's erstes und letztes Wort. Und der Mann, der von dem Deus misereatur nostri sein Mark und Bein erschüttert fühlt, der soll das Christenthum umstürzen, weil er von Gottes Erbarmen nichts wisse noch wissen wolle? Wahrlich, die jungen, Servet feindlichen Kritiker unserer Tage stehen

---

[1]) S. III. Band Lehrsystem 1878.

an blindem Eifer den alten protestantischen Grossinquisitoren des sechszehnten Jahrhunderts nicht nach [1]).

Auch in der Anthropologie unterscheidet sich Pünjer's thetischer Theil vortheilhaft von dem antithetischen. In der Erzeugungstheorie ist (p. 41) Servet's bewusster Gegensatz gegen Galen [2]) übersehen, ebenso wie der Gegensatz zwischen dem animalischen oder psychischen und dem pneumatischen oder ganz himmlischen Menschen. Auch enthalten die leeren Räume der Gehirnkammern nichts weniger als die Seele [3]). Die Lehre vom Gewissen (p. 44), von der Gnadenwahl und Freiheit (p. 45) wird nur gestreift, das Spontaneïtätsprincip und die Erziehung des Menschengeschlechts übergangen. Merkwürdig ist noch und ein Zeichen, wie wenig Pünjer den Spanier versteht, seine Entdeckung grosser Schwierigkeiten in dem Umstand, dass Satan in der Luft regiert und dass durch Einblasung von Luft Gott und Christus uns seinen (heiligen) Geist mittheilt (p. 81). Beides sind einfach biblische Positionen, und darum acceptirt sie der spanische Bibeltheologe. An sich ist ihm die Luft weder gut noch böse. Sie kann aber Träger werden für Gott wie für Satan, und empfiehlt sich beiden als Träger gegenüber dem seelischen Menschen, dem alles Geistige leiblich vermittelt werden muss [4]).

Willis [5]) hat in der servetanischen Anthropologie und Soteriologie nicht mehr Glück als in der Theologie, Christologie und Kosmologie. Zunächst ist es schief, zu sagen, Servet assi-

---

[1]) Auch Calvin schrieb 1554 dem Servet die Absicht zu, ut quidquid unquam de religione traditum fuit, nullo adhibito delectu convelleret (p. 495, Opp. ed. Baum. VIII).

[2]) S. Blutkreislauf. Jena 1876, S. 16 fg.

[3]) S. Blutkreislauf S. 6 fg.

[4]) Man sollte doch immer mit Rückert sich in der Exegese vergegenwärtigen, dass es zunächst nicht darauf, ankommt, ob uns dies oder das plausibel erscheint, sondern darauf war das oder jenes Pauli, Petri, Jesu Lehre?

[5]) Servetus and Calvin, London 1877, p. 200 sq. Vgl. The Examiner 1877, Dec. 1, p. 1519 sq. — The Theol. Review 1878, April und July. — Revue historiq. Paris 1879, Mai—Juin.

milire die Abstraction Geist mit dem Odem oder Wind, da Gott „dem Menschen in die Nase bliess und er so eine lebendige Seele wurde“. Für Servet ist der Geist durchaus keine leere Abstraction, sondern er ist ihm eine Realität wie Gott selbst, er ist ihm Gott, sofern er sich bewegt und athmet. Auch sagt Servet nie, dass er Odem oder Wind mit dem Geist vergleicht, sondern der Wind oder Odem ist physische Bewegung Gottes, der Geist intellectuell-ethische Bewegung Gottes: die erstere kann ohne die letztere sein, aber nicht die letztere ohne die erstere [1]). In der Beschreibung des servetanischen Blutkreislaufs betont er richtig, dass der Lebensgeist nach Servet nicht von der Leber ausgeht, sondern erst vom Herzen an die Leber mitgetheilt wird (p. 206) [2]), wenn auch das Lebensmaterial von der Leber geliefert wird; dass der Lebensgeist aber aus Luft und feinerem Blut besteht. Weil Servet von der Rückkehr des Blutes aus den Arterien in die Venen und so zur rechten Herzkammer nichts meldet, so behauptet Willis schnell, von dieser Rückkehr habe Servet's Geist keine Ahnung gehabt, also den Kreislauf im eigentlichen Sinne nicht gekannt (p. 210). Ein argumentum e silentio, was gar wenig Beweiskraft hat. Dann wieder wird Willis selbst an seiner Behauptung irre, und sagt (p. 211), Servet könne doch wohl eine Ahnung des systematischen Blutkreislaufs gehabt haben; nur hätte er seinen Gedanken nicht ausgedacht [3]). Darauf wird Willis das auch wieder leid, und aus Servet's Aeusserungen über das Leben des Fötus sollen wir positiv erfahren (we learn positively), dass Servet den systematischen Blutkreislauf nicht ahnte (that Servetus hat not divined the systemic circulation p. 212). Aus diesem Hin- nnd Herschwanken entschlüpft Willis mit der Bemerkung: Die grosse Function des Blutkreislaufs sei von

---

[1]) An und für sich ist nämlich Gott nach Servet weder Geist noch Natur, sondern übergeistig, übernatürlich u. s. w.

[2]) From the heart, therefore, it is that life is communicated to the liver.

[3]) Servetus may consequently have had an intimation of the systemic circulation; but he did not think out his thought.

Servet unvollständig und unvollkommen aufgefasst worden — also hat er doch nun wieder den Kreislauf irgendwie erfasst! — jedenfalls sei das Lungensystem ganz sein eigen (is all his own), und das sei ein unermesslicher Fortschritt gegen früher (an immense advance). „Hätte seine Restitutio die Welt durchlaufen und in die Hände der Anatomen gelangen dürfen, so würde die Unsterblichkeit, welche jetzt sich mit dem grossen Namen Harvey's verbindet, ihm aufbewahrt geblieben sein" (had been reserved for him p. 213). Nun folgt Willis' Aufnahme der Flourens'schen [1]), nur zu oft nachgesprochenen, wenn auch nie bewiesenen Hypothese, die Restitutio sei bis 1694 unbekannt geblieben (p. 213 fg. 196). Dass William Wotton [2]) nur den berühmten Thomas Bartholin, der 1642 in dem servetanischen Padua consiliarius und protector der deutschen Nation war und dessen Werke 1677 zu Kopenhagen in vier Quart- und achtzehn Octavbänden erschienen — er starb 4. Dec. 1680 — in einem compilatorischen, wissenschaftlich ziemlich werthlosen Büchlein, in dem er zwischen Sir William Temple und Monsieur Perrault zu vermitteln sucht, — er starb 13. Januar 1727 — ausgeschrieben habe, lehrt Mosheim im Anderweitigen Versuch einer unparteiischen Ketzergeschichte S. 254, wo er die Abhängigkeit Wotton's von Thom. Bartholin schon 1748 aller Welt in's Angesicht behauptet. Dennoch ist das Willis ebenso unbekannt geblieben, wie dem neuesten Freund der Flourens'schen Hypothese, Ceradini [3]), dem auch das Urtheil entging, über die gepriesene Quelle all' seines neuen servetanischen Wissens, Allwoer-

---

[1]) Hist. de la découverte de la circulation du sang, p. 149: brûlé presque aussitôt qu'imprimé.

[2]) Ob William Wotton abstammt von Servet's Zeitgenossen, dem Dr. med. aus Oxford, Eduard Wotton, der zu Padua Medicin studirt hatte (s. Jöcher: Gelehrten-Lexikon) und den 5. Oct. 1555 zu London starb (also 2 Jahre nach Servet), habe ich nicht in Erfahrung bringen können.

[3]) Difesa della mia memoria contro l'assalto dei signori Tollin e Preyer. Genova 1876.

den's Historia Michaelis Serveti, welches der grosse Mosheim ebenda (Vorrede S. 7) gefällt hat[1]). Vielleicht hätte Willis auch aus meiner Abhandlung über die Entdeckung des Blutkreislaufs[2]) über die in Betracht kommenden geschichtlichen Momente (S. 32 fg.) sich eines Besseren belehren können. — Die gesammte Soteriologie, die Willis bei Servet vergeblich sich abmüht zu verstehen[3]), verweist er als überwundenen Standpunkt in ein vergangenes Weltalter (p. 216). Aber selbst für des Aragoniers Freiheitstheorie und Spontaneïtätsprincip hat Dr. Willis kein Ohr. Wir bedauern das um so aufrichtiger, als man dem Willis'schen Buch überall den aufrichtigen Sinn für geschichtliche Wahrheit und Treue anmerkt.

Ist demnach bisher noch niemand eingedrungen in Servet's Anthropo-Soteriologie und ist diese anregend, ja lehrreich noch heute, so gilt es

II. Die soteriologisch-anthropologische Tendenz der Restitutio

zu kennzeichnen.

Auf dem soteriologisch-anthropologischen Gebiet erkennt man 1553 bei Servet eine biblische Vertiefung und organische Eingliederung der 1531 und 1532 gewonnenen Positionen. These und Antithese sind wesentlich dieselben geblieben. Nur dass Servet 1531—1532 in der Prädestination und im freien Willen, an Stelle des nunmehr verstorbenen Luther und des inzwischen zu ihm übergegangenen Melanchthon[4]), den Joh. Calvin angreift, in der Lehre von der Höllenfahrt gegen Calvin's Spiritualisiren die historische Thatsache und ihre historischen

---

[1]) „Diese Schrift ist des Namens einer Geschichte unwürdig." — „Die Fehler und Uebereilungen kann die unerfahrene Jugend des Arbeiters nicht ganz entschuldigen." — „Die Unpartheilichkeit ist beleidiget worden" u. s. f.

[2]) Jena 1876 in der Preyer'schen Sammlung, und separat.

[3]) To Anatomy, with which he shows himself more satisfactorily intelligible than in his transcendental speculations (p. 205).

[4]) Melanchthon und Servet. Berlin 1876. S. 109 fg.

Heilsfolgen betont, in der Stellung der Heiden zu Gott sich mehr den Zwingli'schen Gesichtspunkten nähert. Ein innerer persönlicher Fortschritt besteht in der soteriologischen Durchdringung der Anthropologie und in der speciellen Aneignung der Heilsthatsache mit seiner individuellen Herzenserfahrung.

Im Einzelnen gestaltet sich die soteriologisch-anthropologische Tendenz der Restitutio folgendermassen: 1) Die Menschheit ist vom Paradiese her auf einen Heiland angelegt, der dem Menschen die Erkenntniss des Guten brächte und das himmlische Leben. 2) Wäre Adam nicht gefallen, so hätte weder er noch Christus zu sterben brauchen, sondern in gerader Linie hätte Adam sein Ziel erreicht, und wäre an Christi Hand zum Baum des Lebens geführt worden: denn Mittler blieb Christus doch. 3) Alle wahre Erkenntniss des Menschen, alle wahre Freiheit, alle wahre Gewissensruhe, alles wahre Leben kann dem Menschen nur durch Christum vermittelt werden, selbst im Paradiese. 4) Und das in viel höherem Masse, seitdem durch die Sünde des Menschen Erkennen Lüge, des Menschen Wollen Aufruhr, des Menschen Gefühl Angst und Abscheu geworden ist. 5) Niemand ist heute im Stande zu reden von des Menschen Natur und Wesen, der sie nicht da beobachtet, wo Christus sie hergestellt hat aus dem satanischen Zerrbild zu wirklichem Menschenthum. 6) Die Sünde ist je und je, und jede Art von Sünde Feindschaft wider Gott; indess, seitdem der Heiland erschienen, ist auch die Sünde in Gottes Plan mit aufgenommen zur Erziehung des Menschengeschlechts, so dass Christi volle Gnade Der nicht erkennen kann, der nicht weiss, welche Last und Schande ihm die Sünde gebracht hat. 7) Christi grösste Wohlthat für den Sünder ist aber nicht Christi Lehre, Leben und Vorbild, sondern sein Tod. 8) Christi Tod ist das Haupt aller guten Werke, die je ein Mensch gethan. 9) Christi Tod ist das Sühnopfer, durch welches Er allein für alle die Strafe bezahlt, und den allerhöchsten Zorn stillt. 10) Christi Tod ist die Genugthuung für das Universum. 11) Christi Tod ist die ewige Basis aller Versöhnung. 12) Christi Tod hat aber seinen höchsten Werth in der vollen, klar überlegenden Freiheit, mit

der Er starb. 13) Eine absolute Nothwendigkeit war sein Tod nicht: wenn er nicht sterben wollte, wäre der Vollmensch nicht gestorben. 14) Es war ihm das Sterben keine leichte Sache, auch dann noch nicht leicht, als er schon den festen Entschluss gefasst hatte zu sterben: denn es galt behufs der Ausführung dieses Entschlusses einen neuen, ununterbrochenen, furchtbaren Kampf gegen sein eigen Fleisch. 15) Aber angesichts des ungeheuren Universal-Vergehens gab es keine andere schickliche Lösung als den allerkostbarsten Tod des Sohnes Gottes, so dass, wenn Christus damals nicht gestorben wäre, die Menschheit damals nicht würde errettet worden sein. 16) Um dieser relativen Nothwendigkeit willen wollte es der Vater, weissagten es die Propheten, lehrte es Jesus, liebte der gute Hirte seinen Tod, stellte unser Vorbild uns im Tode den grössten Triumph des Leidenden vor, offenbarte Er in dem tödtlich geschwächten Fleische noch des Menschen göttliche Herrlichkeit, überwand er den Hochmuth des adamitischen Sündenfalls durch die freiwillige Erniedrigung in den Verbrechertod, sühnte der Eine der ganzen Menschheit Todesschuld durch sein menschlich-übermenschliches Leiden, nahm der Allgerechte als letztes, höchstes Sühnopfer freiwillig die Stelle aller zum Tode verurtheilten Missethäter ein. 17) So ist der in der Auferstehung endende freiwillige Tod Christi am Kreuz ein vollendeteres Kunstwerk als die gesammte erste Schöpfung. 18) Erst durch den Tod Christi erhalten wir die gnädige Erlaubniss, unsern Antheil an Adam's erster Sünde mit dem Tode bezahlen zu dürfen. 19) Durch den Tod Christi wird die schon verwirkte Unsterblichkeit unserer Seelen wiederhergestellt. 20) Durch den Tod Christi wird die Auferstehbarkeit unserer Leiber in eine Bürgschaft für ewige Unvergänglichkeit verwandelt. 21) Durch den Tod Christi werden uns die Sünden vergeben, uns die Kraft verliehen, ebenfalls Gott wohlgefällige gute Werke zu thun, uns das Himmelreich aufgeschlossen und Macht geschenkt über unsere einstigen Besieger, die Dämonen. 22) Um diesen Triumph zu besiegeln, stieg Christus nach seinem Tode hinunter in die

Hölle. 23) Dort machte Er sein Evangelium bekannt, linderte der Irrenden Schmerzen, band die Teufel im Abgrund, und führte, die glauben wollten, mit sich herauf. 24) Den bösen Geistern aber, die bis dahin in den Leibern der Gottlosen ihr Gefängniss gehabt hatten, kündigte er das ewige Feuer an, das für sie schon bereitet ist. 25) Aber wie Tod und Höllenfahrt Christi ihren höchsten Werth in der Freiwilligkeit haben, so ist auch ihre Wirkung darum so herrlich, weil sie in allen Menschen Freiheit und Gnade versöhnt. 26) Die Prädestination als vor unserer Geburt festgesetzte göttliche Gnadenwahl zerstört nämlich nicht unsere freien Entschliessungen, sondern setzt sie voraus. 27) Gnade, die nichts mit Freiheit zu thun hat, ist ein magisch-mechanisches Ding, aber keine ethisch kunstvolle Gottesmacht. 28) Diejenige Prädestination ist eine menschliche Erdichtung, welche Zeit und Schranke hineintragen will in die Gottheit, sie gefangen legen unter ihre eigenen Gesetze, und ihren Zorn und Grimm weiter ausdehnen, als das Wort uns von Gott sagt. 29) Vor Gott ist ja alles Zukünftige und Vergangene immerdar gegenwärtig und der Schleier zwischen Weissagung und Erfüllung, zwischen erstem Entschluss und letzter Vollendung zurückgeschlagen. 30) Von Gott aus angeschaut, giebt es kein Vor und Nach, und daher auch keine Präexistenz, Präscienz und Prädestination; vom Menschen aus gesehen erscheinet aber als Prädestination diejenige Gnadenordnung, nach welcher Gott, vor Grundlegung der Welt, alles Heil, Trost und Wahrheit nur in Christo beschlossen und in Christo alle Gläubigen ausgewählet hat. 31) Es giebt desshalb keine andere Prädestination als die der Gnaden, und in dieser Gnadenwahl liegt der unendliche Vorzug der Christen vor allen Völkern der Erde. 32) Indess auch das Mass der Gnade [1]), welches Gott den Juden und den Heiden zuertheilt, wird ihnen

[1]) Die Lehre von der Gnade, vom heiligen Geist und der Wiedergeburt ist hier aus meinem Aufsatz (Servet's Lehre von der Gotteskindschaft) in den Jahrbüchern f. protest. Theologie 1876, S. 421 fg. zu ergänzen. Ohne das dort Gesagte würde das Bild von Servet's Soteriologie verzeichnet, weil einseitig sein.

nur vermittelt durch Christus, ob sie ihn gleich bloss in Schattenbildern sehen. 33) In dieser christocentrischen Gnadenwahl liegt die vorweltliche Herrlichkeit des Menschenthums. 34) Um nun aber die Erhabenheit der Gnade fassen und ausnutzen zu können, hat jeder Mensch von Natur dreierlei erhalten: a) Freiheit des Willens, b) ein vernünftiges Gewissen, c) einen spontanen Trieb zum Handeln. 35) Die freie Willensbestimmun des Menschen collidirt nicht mit der vorherbestimmenden Gnade, weil eben das freie Wollen des Menschen eine Gabe und Werk Gottes ist. 36) Die menschliche Vernunft collidirt nicht mit der göttlichen Weisheit, denn es ist Gottes eigener Geist, der in dem Menschen leuchtet. 37) Das menschliche Gewissen collidirt nicht mit dem göttlichen Gesetz, denn das Gewissen ist das feste, klare, friedevolle Wissen um Gottes Recht. 38) Der spontane Trieb zum menschlichen Handeln collidirt nicht mit der göttlichen Allmacht: denn Gott selbst hat ihn auf die allerkunstvollste Weise dem menschlichen Herzen eingepflanzt. 39) Nicht darum ist der Mensch in seiner höchsten Würde kein Hinderniss für die Gottheit, weil etwa Gott und Mensch sich deckten — das ist durchaus nicht, nimmer und nirgend der Fall —, sondern weil der allmächtige Gott wie dem Leibe des Menschen, so seinem Geiste in Freiheit, Spontaneïtät, Vernunft und Gewissen ganz bestimmte, unverrückbare Grenzen vorgeschrieben hat; immerdar Ursache bleibt und der Mensch Wirkung; Gott auch, in seiner Freude an Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung, im Menschen sich selber eine lebendige Quelle der barmherzigen Liebesfreude eröffnet hat. 40) Die Willensfreiheit des Menschen wurzelt nicht so sehr in der adamitischen Uranlage — die ist durch die Sünde auf's höchste geschwächt und verkehrt worden — als vielmehr in der Willensfreiheit des Wiederherstellers, dessen Handlungen bis in's kleinste Détail prädestinirt waren, und der dennoch den allerfreiesten Willen hatte, jede seiner Handlungen und jeden Theil einer Handlung für immer zu unterlassen. 41) Auch unsere Willensfreiheit wächst christocentrisch in demselben Masse, als unsere Gotteskindschaft sich befestigt. 42) Gott giebt die Wiedergeburt,

die Busse, den Glauben, den Gehorsam, die Liebe, die Dankbarkeit: aber mit jeder dieser Gaben giebt Gott uns ein neues Mass von Freiheit, so dass, je mehr der Mensch Sinn gewinnt für das Leben Jesu, um so unabhängiger, ungezwungener, freier ist er in der Bestimmung seines Willens. 43) Wie Freiheitsberaubung allein schon ein grosser Schaden ist, so liegt die Vollkommenheit des Menschen in seiner Freiheit. 44) Christus ist es, der uns zur Freiheit führt, und all' unser freies Wollen, Vornehmen, Handeln und Durchführen steht mit Ihm in dynamischer Verbindung, so dass in allem Guten wir seine Nachfolger und Mitarbeiter sind. 45) Die innere Regelung der angeborenen menschlichen Freiheit durch die Stimme des Gewissens entwickelt sich in einer bestimmten Stufenfolge beim Individuum wie beim Menschengeschlecht. 46) Die kleinen Kinder haben so gut wie gar kein Gewissen, und darum auch keine Scham. 47) Mit dem Widerstreit des Fleisches gegen den Geist im Alter der Pubertät kommt beides zum Durchbruch; doch so, dass man einen einigermassen sicheren Massstab, was in jedem Einzelfalle gut, was böse sei, erst annehmen könne, wie Moses, im zwanzigsten Lebensjahre. 48) Mit der wachsenden Lebenserfahrung schwächt Gott der Herr das Fleisch, um dem Geiste zum Siege zu helfen, und das Gewissen wird klarer, fester, ruhiger. 49) Ein verlässliches, durchsichtiges, friedenreiches Wissen um das Gute trifft man erst an bei den Wiedergeborenen, während der bloss psychische Mensch mit seinem Gewissen von Zeit zu Zeit in Widerspruch treten wird bald gegen die Regel des Lebens Jesu, bald gegen die heilige Schrift, bald gegen die Kirche, bald gegen seine eigene Natur. 50) Das Vollgewissen ist ein Denken und Sinnen mit Christo; ein Wissen, was Er unter den bevorstehenden Umständen gethan haben würde, ein Wissen um die Nähe Jesu, um die Richtung, die Er einschlägt und um das Kraftmass, das Er für den vorliegenden Moment darreichen wird. 51) Entsprechend dieser individuellen Entwicklung, gestaltet sich das Gewissen christocentrisch auch bei den Heiden und Juden. 52) Einen schönen Schatz von allgemeiner Menschenweisheit hat das Gewissen bei den

Heiden in internationalen Sprüchwörtern aufgesammelt, einen Schatz, den Christus auch uns noch heute empfiehlt, weil der Spruchschatz unerschöpflich ist für die bürgerlich-humane Rechtschaffenheit. 53) Die Juden lehrte ihr Gewissen ganz bestimmte Rechtfertigungen, welche, wenn auch äusserlicher Art, den Menschen vor Gott wirklich gerecht machen, weil Gott diesem Volk für diese Zeit und unter diesen Umständen gerade diese Ordnung auferlegte. 54) Aber ganz vor Gott gerecht zu machen, vermag den Menschen nur der Glaube, weil er es ist, der die Vollgerechtigkeit, Christum ergreift. 55) Da nun aber auch unser Glaube nie vollkommen ist, so kommt des Christen Gewissen zu völliger Ruhe erst durch die Sündenvergebung in der Taufe und durch die substantielle Einverleibung Christi im Abendmahl. 56) Das so durch Taufe und Abendmahl constituirte gute Gewissen des Gläubigen verzichtet bewusst und frei, den Täuschungen der eigenen Sinne zu folgen, und schöpft sein tägliches Correctiv aus der heiligen Schrift und dem betenden Umgang mit Gott. 57) Indess der angeborene und umgeborene freie Wille, sowie das gute Gewissen des Gläubigen für sich allein würden noch nicht genügen zur Ausprägung unserer guten Vorsätze in Thaten, wenn Gott der Herr dem Menschen nicht noch eine dritte ethische Kraft verliehen hätte, den spontanen Trieb zum Handeln. 58) Das ganze so überaus wunderbare physiologisch-ethische Getriebe des Herzens, als der Lebensblut durch die Lungen dem ganzen Leibe zuführenden, Lebensgeist spendenden Macht, ist gleich von vornherein von Gott eingerichtet auf Spontaneïtät. 59) Die Entscheidung über Glaube und Wahn, über Liebe und Hass, über Zeit und Ewigkeit liegt daher im Herzen. 60) Die vollendete Handlung ist des Herzens letzter Zweck, zu dem alle Glieder des Leibes mitwirken müssen, sonst hätte sie uns Gott nicht gegeben. 61) Das In-den-Dienst-Gottes-Stellen des Gesammtorganismus ist des Menschen Wohlbehagen, wie denn auch jede gute Handlung einen neuen und grösseren Lohn erhält, als die blosse gute Gesinnung oder der blosse gute Entschluss. 62) Der Geist wird von seinem eigenen Werk berührt und durch die Rück-

wirkung lobenswerther Werke auf ihren Urheber ein lobenswerther Zustand des ganzen Menschen erleichtert. 63) Um uns Gelegenheit zu geben zu spontaner Nachfolge, überlässt uns daher Christus täglichen Kampf gegen das Arge, Sieg uns verheissend, so wir im Glauben ausharren. 64) In diesem Kampf ist frei gewählte und frei begränzte Askese eine wichtige Waffe, insbesondere Fasten und Beten, unter Umständen freiwillige Armuth oder ein züchtiges Cölibat. Nur darf man nie vergessen, dass alle diese asketischen Uebungen weder je das erreichen, was wir Christo schuldig sind, noch auch überhaupt je das Geringste erreichen, ohne in der dynamischen Abhängigkeit vom Todeskampfe Christi zu stehen. 65) Die schönste Blüthe dieses täglichen christocentrischen Kämpfens und Siegens ist ununterbrochene Freudigkeit, im selben Masse, als sich die von Christo erbetete Einheit mit Gott vollzieht.

Ich bin weit entfernt, zu behaupten, dass Servet's anthroposoteriologischen Ideen die biblisch immer zutreffenden oder auch nur ethisch ausreichenden seien.

Mängel der Soteriologie und Anthropologie treten sogar in der Restitutio greller zu Tage als in jenen winzigen Ansätzen von 1531 und 1532. Ich hebe einige hervor: 1) Die tiefgreifenden ethischen Momente der Soteriologie sind nicht so die allein herrschenden im System, dass sie die mehr mechanischen Momente überall durchdringen. 2) Der sehr richtige Gedanke, dass die Neuschöpfung in Christo an ethischem Vollgehalt die Urschöpfung übertrifft, kommt nicht zu seinem vollen Recht. 3) Auch das fruchtbare Cardinal-Princip: „der Endzweck aller Dinge ist der Mensch, der Endzweck des Menschen Gott der Herr“ wird nicht mit der ganzen Wucht seiner heiligen Würde in die soteriologisch-anthropologische Wagschale geworfen. 4) Ebenso wird aus der heilend verklärenden Kraft unseres Todes nicht der volle Ernst gemacht. 5) Das Princip: „es sei des ausgezeichneten Geschenkes Eigenart, dass es nur Wenigen geboten wird“, widerspricht, veraltet wie es ist, dem weit tieferen echt-servetanischen Princip, dass ein Gut um so

mehr gut ist, je mehr es sich mittheilt[1]. 6) Wenn Servet mit einem gewissen Rechte nur die Mündigen für verantwortlich wegen aller ihrer Thaten hält, die Taufe aber mit der vollen Sündenvergebung mit dem dreissigsten Lebensjahr vollziehen lässt, so fehlt eine besondere Fürsorge für jenen zehnjährigen Mittelzustand zwischen zwanzig und dreissig, wie das schon Calvin mit Recht gerügt hat[2]. 7) Ein Willkühr-Gott, der über unsere Sinnestäuschungen sich lustig macht, stimmt nicht zu dem liebreichen Spender einer geordneten Freiheit, noch zum Erhörer unserer Gebete.

Doch wenn wir alle diese Mängel, resp. Rückschritte abwägen, auch zugeben, dass auf andern Gebieten in der Restitutio ein Zurücktreten der Ethik gegen die Physiologie nicht abzuleugnen ist, so ist es doch 1) gerade im Interesse der Centralwissenschaft ein gesunder Fortschritt für die Ethik, sich mit Servet überall ihres physiologischen Wurzelbodens zu erinnern; 2) treffen wir im eben behandelten Lehrstück Servet's eine solche Fülle tiefgreifender ethischer Principien, wie nie zuvor; 3) ist der Gedanke, wie die Anthropologie erst durch die Soteriologie bestimmt und wie unser freies Wollen, Wünschen, Wählen in der Freiheit des Lebens Jesu sich centralisirt und dynamisch eingliedert, noch bis heute nicht gehörig ausgenutzt; 4) endlich sieht man, wie bei Servet Anthropologie und Soteriologie sich auf Schritt und Tritt ergänzen[3].

---

[1]) Communicabile sagt freilich Servet. Indess was nützt die blosse Potenz?

[2]) Opp. ed. Baum. VIII, p. 621: Si obtineat lex Serveti, quid miseris omnibus fiet, qui viginti annis majores ante tricesimum ex hac vita migrant? Mortale peccatum ab annis viginti obrepit. Peribit ergo innumera hominum turba, quae morte exstinguitur intra illud decennium.

[3]) Näheres in meinem Lehrsystem Servet's, Güthersloh bei Berthelsmann, 1876 Bd. I, 1878 Bd. II und III.

XVI.

Zur Textkritik von Gen. c. 23.

Von

Dr. Egli in Zürich.

„So rede doch mit deinen Knechten Aramaeisch, und sprich nicht mit uns jüdisch vor den Ohren des Volkes hier auf der Mauer!“ meinen dort Hiskias Magnaten zu Rabsake (Jer. 36, 11), sich freuend, dass sie ארמית verstehen (wie etwa unsere Vornehmen Französisch), und ärgerlich darüber, dass die prahlerischen Reden des grosssprecherischen Feldherrn das Vertrauen des gemeinen Mannes in die prophetischen Weissagungen schwächen sollte, wenn ihm, der bloss יהודית verstehe, in dieser Sprache heidnisch vorgepredigt werde. Man kann fragen, was solch Citat mit unserem Capitel, Gen. c. 23 zu thun habe; aber beim Studium des Letzteren sind wir mehr als einmal an jene Unterredung auf den Mauern Jerusalems erinnert worden, da uns bedünken wollte, wir bewegten uns hier auch auf eigenthümlichem Sprachboden, und bei den angehäuften Textschwierigkeiten, welche von jeher den Auslegern so viel Mühe verursachten, uns keineswegs entgangen ist, dass es Hethiter sind, mit welchen Abraham hier und da ganze Verhandlungen führt. — Hethiter, die alten berühmten Bewohner der „Stadt der Schrift“, deren Name in alle Fälle auf gelehrte Beschäftigung hinweist, mögen sie dann die Erfinder des Alphabetes gewesen sein oder nicht[1]); mit Abram oder Abraham, dessen Name längst auf ganz anderem Sprachgebiet als dem semitischen heimgewiesen worden, und von welchem auch schon geurtheilt worden ist, dass die Hebräer einen Charakter wie diesen nicht hätten erfinden können (vgl. Hitzig, Geschichte

---

[1]) Vgl. Hitzig, Die Erfindung des Alphabetes. Zürich 1860. S. 42 und die Ausleger zu Jer. 15, 15. 16; Jud. 1, 11. 12. Das Targum gar „Stadt der Archive“, קרית ארכי!

des Volkes Israel, S. 44 und S. 61 ff.). Auf all' dergleichen erscheinende Nebensachen gleichfalls ein Auge zu haben, hat uns der Text dieses Capitels schon gelehrt; denn derselbe bietet mehr Schwierigkeiten dar als zehn andere Capitel der Genesis zusammen genommen; und wenn wir uns auch keineswegs getrauen, dieselben zu lösen, so wollen wir sie doch einmal in helleres Licht setzen als bisher geschehen, eine Appellation gleichsam an die Beihülfe sachgelehrter Collegen, was uns eigentlich bei unserer Arbeit über Gen. 6, 1—5 gleichfalls vor Allem am Herzen gelegen (vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. 1878, S. 251 ff.). Ja, wohl ist uns jener Abschnitt Gen. 6, 1—6 mehr als einmal in den Sinn gekommen, als wir uns an Gen. c. 32 machten; das Hebräisch ist ungefähr gleichschön in den Unterredungen des Patriarchen mit den Söhnen Heth's, und es hat uns scheinen wollen, er rede auch ארמית und nicht יהודית, und die Herren von Mamre und Hebron antworteten hethitisch statt hebräisch. Die LXX helfen uns hier auch ebenso wenig als der T. ms. aber jener grosse Philologe, welcher gefunden, die Textbeschaffenheit des Agamemnon des Aeschylos biete allein mehr Schwierigkeiten dar als alle vier grossen und zwölf kleinen Propheten des A. T. zusammengerechnet, verlor den Muth gleichwohl nicht, um der göttlichen Wahrheit auf die Spur zu kommen, und seinem edlen Beispiele wollen wir gern folgen. Wo ein Hitzig, Tuch, Knobel, Dillmann vorgearbeitet, kann man immerhin bedächtig zu Werke gehen; man hat längst gefunden, es sei hier ein Sprung in der Geschichterzählung (Tuch's Commentar z. Gen., 2. Aufl., besorgt von Arnold, S. 365); das Capitel steht gerade nicht so eigenartig da wie etwa Gen. c. 16, oder der Abschnitt 6, 1—4; aber was einen Jungleu wie Hitzig gereizt, in seiner Erstlingsschrift, „Begriff der Kritik", seine Tatzen zu zeigen, das beweist uns nur — wie viel noch zu thun sei; und wir wollen einfach Vers um Vers vornehmen, da fast ein jeder Text kritisch allein beinahe so viel zu thun giebt als sonst halbe Capitel. Uns fällt auch so wenig als bei Gen. c. 6 ein, zur Sacherklärung beitragen zu wollen, oder in die höhere Kritik uns zu mischen; was folgt, machte und macht

ganz anders zu schaffen als Scholien, wie wir seiner Zeit geschrieben; und wenn der Text fast zur Verzweiflung bringt, so bleibt es einstweilen beim Worte stehen. Man wird gleich beim ersten Verse sehen, dass nicht einmal die älteste und wichtigste Version des A. T., die LXX, welche als eigener Codex gelten darf, so berücksichtigt worden ist, wie sie es verdient hätte; denn dass in denselben die Worte des T. ms. שני חיי שרה am Schlusse des Verses gar nicht vorhanden, so dass bei ihnen eigentlich kein Nachsatz ist, sie bloss: *ἐγένετο δὲ ἡ ζωὴ Σάῤῥας ἔτη ἑκατὸν εἰκοσιεπτά* haben, die Uebersetzung des Vordersatzes also m T. ms., — das hat bis jetzt kein Ausleger angemerkt und wenn man auch nicht hätte beitreten mögen, so hätte man doch diese Abweichung der LXX, die augenfällig genug, notiren dürfen. Uns kommen aber die Worte wie eine Randglosse vor, die nachher in den Text gerathen; sie lauten fast wie die Ueberschrift eines Capitels, sind überflüssig und unterbrechen den Zusammenhang mit dem folgenden ותמת V. 2. Man durchgehe getrost die ähnlichen Altersangaben der Heiligen Schrift, z. B. der langlebigen Patriarchen Gen. c. 5, und man wird sehen, dass dieses in Frage kommende וימת gleich hinter der Zahlangabe der Lebensjahre des betreffenden Makrobiers steht; vgl. Gen. 5, 5. 8. 11. 14. 17 etc. Auch bei der Angabe der Lebensjahre Abraham's, Isaak's und Jacob's, auch Joseph's, ist die Wendung nicht die gleiche; vgl. Gen. 25, 7; 35, 28; 47, 28; 50, 26. Dass aber das fragliche Sätzlein Glosse sei, in dieser Ansicht über V. 1 bestärkt uns namentlich das Aussehen von V. 2. Wir können nämlich die Worte הוא חברון בארץ כנען doch nur der gleichen Hand zuschreiben; oder wenn wir noch das הוא חברון unangetastet lassen wollen, so müssen wir wenigstens das בארץ כנען auf Rechnung des Glossators setzen, da auch Dillmann dieselben „wie V. 19 für sehr absichtlich hinzugesetzt" ansieht. Cap. 23 ist glossirt wie Cap. 14, und es wundert mich wirklich, für welchen Leser eigentlich die Worte bestimmt sein sollen, dass Hebron im Lande Canaan liege! Die Glosse ist aber älter als die LXX, da sie dieselbe nicht bloss hier und V. 19 wiedergegeben

haben, sondern nach קרית ארבע noch אשר בעמק bieten (ἥ ἐστι ἐν τῷ κοιλώματι), während der Sam. gleichfalls אל עמק hat. Dillmann vermuthet, dieser Zusatz beruhe wahrscheinlich auf der Absicht, das Verhältniss von Mamre und Hebron nach Gen. 37, 14 näher zu bestimmen; und da wir einstweilen nichts Besseres wissen, so treten wir dieser Ansicht bei. — Im Uebrigen stimmen V. 1 und 2 — der Abweichungen sind genug —; denn wenn auch die LXX das Suffix in ולבכתה am Schlusse von V. 2 nicht ausdrücken (sie haben bloss καὶ πενθῆσαι), so ist doch von ihnen schwerlich bloss ולבכת gelesen worden. Ein Abfall des ה am Schlusse des Verses und Wortes könnte Verdacht genug erwecken; aber in alle Fälle hätte es bei der schön auslaufenden Lesart des T. ms. sein Bewenden; לבכתה, reimt gar auf das vorhergehende לשרה.

V. 3 bringen die LXX אברהם zweimal, nämlich auch nach וידבר im Nachsatze; sie haben: καὶ ἀνέστη Ἀβραάμ, und dann: καὶ εἶπεν Ἀβραάμ; T. ms. und Sam. bringen den Namen nur im Vordersatze (ויקם אברהם), und die Vulg. z. B. hat ihn gar nie. Bei dem kleinen Satze würde das einmalige אברהם allerdings ausreichen; aber das mag gerade auch ein Abschreiber des T. ms. gedacht haben und desshalb im zweiten Male den Namen weggelassen: Wenn diese Umständlichkeit nur nicht Manier unseres Erzählers wäre! Aber die LXX haben V. 16 auf ihrer Seite, wie auch der T. ms. mit ihnen in keinem zeilengrossen Satze אברהם wiederum zweimal hat, nach וישמע und וישקל, und dieser Umstand wird die Wagschale auf ihre Seite neigen. Wichtig ist die Sache nicht, aber wir sind die Ersten, welche hiervon Notiz genommen; wir stossen

V. 5 und 6 auf ganz andere Schwierigkeiten, und es ist auch längst von uns bemerkt worden, dass von dem abenteuerlichen לאמר לו des T. ms. am Schlusse von V. 5 die LXX nicht wissen, wie denn solch hebräisch Unding vor dem Richterstuhl der wissenschaftlichen Grammatik nicht bestehen könne. Die LXX haben auch andere Versabtheilung; sie schliessen V. 5 mit לאמר (λέγοντες) und fangen V. 6 mit לא אדני an, wie

ihr *Μή, κύριε* deutlich zeigt. Letzteres ist selbstverständlich die Hauptsache; wir halten aber auch schon in der Wortstellung hier mit den LXX; sie haben nämlich das שמענו des T. ms. nicht zwischen לא und אדני, sondern nach diesem (*Μή, κύριε· ἄκουσον δὲ ἡμῶν*), und wir appelliren desshalb getrost an das Gehör des unbefangenen Lesers. Was aber die Hauptfrage betrifft, ob nämlich mit den LXX לא zu lesen sei und nicht לֻא, wie schon Hitzig (Begr. der Kritik, S. 160) vorgeschlagen, so hat zum Glück bereits Tuch die Lesart der LXX dergestalt verfochten, dass wir einfach auf seine gründliche Argumentation verweisen können. Zu zäh am T. ms. festhaltend, will Dillmann freilich es bei לו bewenden lassen, wenn auch dafür לו lesen; aber bei der Wortstellung der LXX ist auf den ersten Blick der Verdacht augenfällig, das לא im T. ms. habe wegen folgendem אדני, welches sie aber vor שמענו bringen, sein א verloren, und man könnte hundert Beispiele anführen, wo bei Collision zweier solcher gleichen Consonanten der Eine verloren gegangen, wie in unserem Falle im T. ms. das א. Dass das frische, ehrliche Nein! der premirten Höflichkeit, welcher sich beide Theile bei dieser Verhandlung befleissen, keinen Eintrag thue, ist von Tuch bereits bemerkt worden. So, nach den LXX, bekommen wir ein schön Hebräisch, und sie werden mit ihrem לא אדני vom T. ms. V. 11 selbst unterstützt, was doch auch in's Gewicht fällt; derselbe stellt dort ebenfalls שמעני nach אדני wie hier die LXX שמענו. — Im Weiteren haben die Letzteren vor איש ohne Zweifel noch כי gelesen, und am Schlusse des Verses nach מתך noch שם, da sie dort *γὰρ* und hier *ἐκεῖ* haben; beide Wörtlein fehlen im T. ms. und sind zum Verständniss auch nicht gerade nothwendig; aber die LXX haben dergestalt den volleren Text, und das כ wenigstens (in כי) konnte wegen des vorhergehenden am Schlusse (in מתך) im T. ms. gar leicht ausfallen; wir wollen auch dieses bisher noch nie Beachtete einmal vom Heerweg auflesen und in den Text setzen.

V. 7 stimmt, was bei dem kleinen Verse am Ende kein Wunder; V. 8 aber weichen die LXX vom T. ms. darin

ab, dass sie nach וידבר אתם noch אברהם haben (καὶ ἐλάλησε πρὸς αὐτοὺς Ἀβραάμ), was im T. ms. fehlt. Absolut nothwendig ist das fragliche Wort zum Verständniss allerdings nicht; der Leser weiss am Ende vom vorhergehenden Verse her, wer gemeint ist; aber es ist schon bemerkt worden, dass wir bei unserem Erzähler die lakonische Kürze eines Hosea und Thucydides nicht suchen müssen, hinsichtlich dessen z. B. einfach auf V. 16 verwiesen sei. Dort hat auch der T. ms. den gleichen Namen, אברהם, zweimal in der Anfangszeile des nämlichen Verses; und doch könnte nach unserem Bedünken der Name des Patriarchen, welchen dort LXX und Sam. gleichfalls beide Male bringen, während die Vulg. z. B. freier verfährt, V. 16 noch eher einmal weggelassen werden als hier: die Darwägung des Geldes dort war doch sicher nicht so wichtig, dass אברהם hätte partout zweimal stehen müssen, wenn es eben nicht Schreibweise unseres Erzählers gewesen wäre. Der alte Hebräer, in welchem man mit Mühe den heutigen Schacherjuden wiedererkennen würde, verachtete bei seinem Weinstock und Feigenbaum und dreissig- bis hundertfältigen Ernten seinen Nachbar, den phönizischen Krämer, sodass wir die einmalige Heimsuchung des Händlers V. 16 noch eher begreifen würden, als hier bei der Unterredung V. 8.

V. 9 stimmt; aber V. 10 haben die LXX nach אברהם noch ויאמר (εἶπεν), was im T. ms. fehlt, auch zur Noth fehlen konnte, aber zweifellos ursprünglicher Text ist. Das לאמר am Schlusse des Verses haben die LXX gleichwohl (λέγων), wie recht und billig, es ist auch dasselbe von dem in Frage kommenden ויאמר genugsam durch Worte getrennt, um Letzteres in seiner Existenz nicht zu beeinträchtigen. Das Folgende übrigens im Nachsatz müssen die LXX entweder nicht verstanden oder anders gelesen haben als der T. ms.; auch wird letzteres wohl der Fall gewesen sein. Sie haben nämlich: ἀκουόντων τῶν υἱῶν Χὲτ καὶ τῶν εἰσπορευομένων εἰς τὴν πόλιν πάντων, was unmöglich die Wiedergebung von באזני בני־חת לכל באי שער־עירו sein kann, wie die Worte im T. ms. lauten. Sogar die Formel באזני בני־חת giebt der

alexandrinische Uebersetzer in unserem Capitel unten c. 16 genauer durch *εἰς τὰ ὦτα τῶν υἱῶν Χέτ*, und er ist doch schwerlich ein Anderer gewesen als hier, nur sechs Verse vorher! שער haben sie am Ende auch V. 18 nicht gelesen, wo die gleiche Formel בכל באי שער־עירו im T. ms. wiederkehrt mit dem einzigen Unterschiede, dass er dort בכל hat, während hier (לכל); Gr. Ven. wenigstens übersetzt genau: *πᾶσι τοῖς ἀφιγμένοις τῇ πύλῃ τῆς ἑαυτοῦ πόλεως*, und in allen Fällen hätte es bei dem guten Hebräisch des T. ms. hier sein Bewenden. Doch hat noch Niemand bisher von dieser Abweichung der LXX Notiz genommen, sodass wir es einmal thun wollten, wenn auch diesmal im negativen Sinne. — Schlimmer ist es uns freilich noch im folgenden Verse, V. 11, mit unserer alten Freundin aus Alexandrien ergangen; denn wir gestehen einmal offen nicht zu wissen, was den LXX bei ihrem *Παρ᾽ ἐμοὶ γενοῦ κύριε* eigentlich genau vorgelegen haben möge; es soll die Uebersetzung von לא־אדני im T. ms. sein, was aber offenbar nicht der Fall. Schleusner giebt keine Auskunft; wegen der Consonantenähnlichkeit von לא־אדני und אמן, welche indessen auch nicht so gross, dachten wir noch am ehesten an dieses von ihm auch angeführte אמן, welches sie Jer. 15, 11 statt des אמר im T. ms. gelesen und durch *γένοιτο* wiedergegeben haben; aber es ist hiermit so wenig Etwas anzufangen als mit dem ganzen wohl zwei Seiten grossen Wortschatz, welchen er mit gewohntem Fleisse unter *γίνομαι* zusammengebracht. Auf Hülfe der Ausleger können wir auch nicht rechnen; denn weder Knobel noch Dillmann haben die LXX hier angesehen; und wenn Tuch (zu V. 5) gefunden, sie hätten für *παρ᾽ ἐμοὶ*[1]) לי gelesen, so hätten wir am Ende das auch gewusst; was ihnen bei *γένοιτο* hingegen vorgelegen, darüber sagt er wohlweislich kein Wort. Wir wüssten auch nicht,

---

[1]) Wir dachten aber noch eher an בי; an לי indessen, weil dasselbe, wie auch Tuch bemerkt, ein לִי vorauszusetzen scheint, und dasselbe, bald richtig, bald verdorben (לא, לוֹ, לו) in unserem Capitel wiederholt vorkommt; V. 11 aber giebt es mit *γένοιτο* keinen Sinn.

warum der T. ms. mit seinem לא־אדני nicht in Ordnung sein sollte, haben aber die Lesart der LXX desshalb so sehr auf den Schild gehoben, weil es das erste Mal in hundert Fällen ist, wo wir nicht im Stande sind, den Text der LXX ins Hebräische zurückzuübersetzen; dieselben stehen auch, wie sexcenties, mit ihrem *παρ' ἐμοὶ γενοῦ* ganz allein; alles Andere hält mit dem T. ms. (Gr. Ven. hat *ἥ κιστα*, Hieronymus: nequaquam ita fiat, domine cui ed. (Heyse et Tischendorf, 1873) etc. Vielleicht löst ein Anderer die Grübelnuss, und wir sind ihm zum Voraus dankbar. Dagegen schlagen wir vor, mit den LXX im gleichen Verse vor dem בני עמי des T. ms. noch כל zu lesen (*πάντων τῶν πολιτῶν μου*), welch' Letzteres in diesem mit Unrecht fehlt. Bei der umständlichen Feierlichkeit, mit welcher der ganze Kaufvertrag hier beschrieben und behandelt wird, können wir dieses כל wohl brauchen; dass es übrigens leicht verloren gehen konnte, liegt auf der Hand. — Im Weiteren ziehen die LXX hier allerdings den Kürzeren; sie haben, um ein einmaliges נתתי zu ersparen, bloss: *τὸν ἀγρὸν καὶ το σπήλαιον τὸ ἐν αὐτῷ σοὶ δίδωμι*, während im T. ms. והמערה אשר־בו לך נתתיה השדה נתתי לך steht, sodass man deutlich sieht, auf welcher Seite die Verstümmelung oder Verkürzung stattgefunden. Auch haben die LXX nicht minder falsch statt des zweiten נתתיה des T. ms. (nach אמי), bloss נתתי (*δέδωκα*); man sieht aber gleich, dass das Suffix gar nicht zu entbehren ist, und wie leicht das fragliche ה am Schlusse abfallen konnte, ist augenfällig. Möglich, dass beim dreimaligen Gebrauch des Verbums נתן, zweimal mit Suffix, und im Anfange des Verses ohne dasselbe, die heilige Dreizahl eine Rolle spielt; man begreift auch die Abbreviatur in den LXX, da auch Gr. Ven., wiewohl dreimal getreu das fragliche Wort wiedergebend, in seiner Dolmetschung zwischen *ἔδωκα* und *δέδωκα* abwechselt, ersteres zweimal bringend und letzteres das dritte Mal; aber in allen Fällen ist das Recht auf Seite des T. ms. — V. 12 stimmt, was bei dem halbzeilengrossen Verse am Ende kein Wunder; aber im folgenden, V. 13, zeigen sich wieder erhebliche Differenzen; und da auch das Hebräisch des

T. ms. den Auslegern genug zu schaffen gemacht, so wollen wir wenigstens einmal thun, was man bisher noch nie gethan, die LXX nämlich gehörig berücksichtigen, gleichviel ob sie uns helfe oder nicht. Mit ihnen halten können wir freilich in keinem Falle, wenn sie das לאמר des T. ms. vor אך nicht haben; dasselbe ist unzweifelhaft guter Text, welchen Gr. Ven. z. B. durch *τῷ φάναι* (!) wiedergiebt. Doch ist das reine Bettelei im Vergleich mit dem אך אם־אתה לו des T. ms. und wir gestehen offen, dass wir hauptsächlich um dieser Worte willen daran gedacht haben, dass wir uns auf hetitisch-hebräischem Sprachboden befänden, oder man rede hier ארמית und nicht יהודית! Kein Wunder, wenn wir an das וגם אחרי־כן אשר (in unserer Abhandlung über Gen. 6, 1—4 [in dieser Zeitschrift Jahrgang 1878, S. 255]) und dessen Wiedergebung der LXX durch *καὶ μετ ἐκεῖνο ὡς ἄν*, oder an das dortige nicht minder verzweifelte בשגם erinnert worden sind! Oder sollten wir uns etwa mit Dillmann's Uebersetzung der Worte des T. ms. zufrieden geben: Gut! „nur (oder aber), wenn du doch, bitte, höre mich!“ wovon „Gut!“ erst noch zur Erklärung beigefügt worden und im Texte selbst nicht vorhanden ist? Die LXX haben bloss *Ἐπειδὴ πρὸς ἐμοῦ εἶ*, was auf uns stets den Eindruck macht, sie hätten die Worte des T. ms. gar nicht vor sich gehabt, sondern in dieser „unglücklichen Quadratschrift, wo ganze Gruppen der Verwechslung ausgesetzt sind“, wie der gelehrte Recensent von Levy's neuhebräischem und chaldäischem Wörterbuch, Landauer in Strassburg (Göttinger Gel. Anz. Jahrg. 1879, S. 390) (auch nicht gerade besten Humores) sich ausdrückt, ein verdorben Hebräisch vor sich gehabt und sich dann geholfen, so gut es angehen mochte. Die andern Versionen helfen ebenso wenig; *πλὴν εἴπερ σὺ εἴθε* meint etwa der Herr aus Venedig, dessen Arbeit wir bloss aus dem einfachen Grunde mehr berücksichtigen, weil er erst seit nicht langer Zeit der ATlichen Gelehrtenwelt näher gerückt worden als die andern alten Uebersetzungen der Heiligen Schrift, welche man schon Centurien lang studiren und citiren konnte. Die LXX mögen am Ende כאער עמי אתה gelesen haben, wenn einmal

stets ins Hebräische zurückübersetzt werden soll, was sie liefern; nur giebt das gerade einen verkehrten Sinn, und der Alexandriner, welcher hier gearbeitet, widerspricht seinem eigenen Gemächt nur zwei Verse vorher, wenn er am Ende V. 11 mit seinem *παρ' ἐμοὶ γενοῦ* ein לי היה (oder בי)[1]: „Bleibe bei mir“ (und höre mich!) hat wiedergeben wollen; denn V. 11 redet Ephron zu Abraham so, und V. 13 würde dann Abraham zu Ephron das Gleiche sagen! Olshausen hielt einige Worte nach אתה für ausgefallen; aber man kann einsetzen, was man wolle, wir sind mit dem אך im Anfange des vertracten Sätzleins auch dann noch nicht zufrieden, und dass der Haken eigentlich dort liege, zeigt schon das *ἐπειδή* der LXX; letzteres ist auch von ihnen erst noch selten gebraucht, etwa für אחרי Gen. 41, 39 oder für כי יען Jer. 48, 7 (LXX, 31, 7). Mit Hitzig's Vocalisation, אתה als Perfect von אות aufzufassen: „Wenn Du einwilligest“, ist ebenso wenig geholfen; denn abgesehen von der sehr bedenklichen Seltenheit eines Ral von אות, welche sich nur mit dieser Stelle belegen liesse, wüssten wir dann erst nicht, was mit אך und לו שמעני anzufangen wäre, und wie das zusammenpassen würde. Auch sind wir mit den Schwierigkeiten unseres ATlichen Gal. 3, 20 noch nicht zu Ende; denn was in diesem Verse נתתי vor כסף bedeuten solle, wissen wir so wenig als die LXX, deren Uebersetzung man deutlich ansieht, dass sie von einem solchen נתתי in solchem Zusammenhange gar nichts gewusst haben; sie schreiben bloss: *τὸ ἀργύριον τοῦ ἀγροῦ λάβε παρ' ἐμοῦ κτλ.*

So wollen wir mit der, in diesem Dialoge Abraham's mit den Hethitern so stark premirten orientalischen Höflichkeit, oder auch mit klassischer Grobheit von unserem Verse Abschied nehmen; er hat uns lange genug gemartert, und unser Trost ist, dass wir wenigstens in andern Stellen unseres Capitels der Wahrheit glauben auf die Spur gekommen zu sein.

---

[1]) Lässt sich sprachlich nicht einmal beweisen und wäre doch eine arge Entstellung des vom T. ms. Gebotenen; die LXX geben auch היה gar nicht durch *γίγνομαι*.

V. 14 ist das לו des T. ms. (nach לאמר) vor Dillmann längst wegerkannt worden; auch haben wir einen ähnlichen Fall schon oben (V. 5) gehabt. An diesem Orte wissen die LXX nichts von dem Wörtlein, sondern ziehen solches, in allen Fällen am unrichtigen Platze stehende לו zum folgenden Verse, um statt desselben indessen vielmehr לא zu lesen, wie ihr *Οὐχί, κύριε* (לא אדני) deutlich zeigt. Wie leicht der Fehler habe entstehen können, sieht man bei solcher Collision der beiden א (לא אדני) auf den ersten Blick; auch können wir uns auf die Erfahrung berufen, da gleiche Verderbniss in diesem Capitel oben schon, V. 11, vorgekommen, so dass der Irrthum noch erklärlicher wird. Aber nach dem Wink von V. 11 lesen wir hier wie dort der T. ms. hat: לא אדני (nach den LXX), und nicht לו, wie Dillmann vorgeschlagen; denn der Fehler ist dergestalt augenfällig und verräth viel eher den ursprünglich dagewesenen, ächten Text; auch haben wir, was nicht zu verachten, die älteste und wichtigste Version auf unserer Seite, und, aller morgenländischen Galanterie unbeschadet, dünkt uns die Rede, das gleichfolgende bittende שמעני noch höflich genug; was eigentlich in dieses Capitel gehört, die Redewendung gleich nachher beim Verkauf: „Was ist das zwischen mir und Dir?" das haben die LXX auch und geben die Worte ausführlich genug: *ἀλλὰ τί ἂν εἴη τοῦτο ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ σοῦ;* — wenn sie nämlich nicht noch anders gelesen hätten, was deutlich der Fall und namentlich durch ihr *ἀκήκοα γάρ, γῆ τετρακοσίων διδράχμων ἀργυρίου·* bewiesen wird. Das giebt aber keinen guten Sinn; mit diesem ihrem שמעתי statt שמעני können wir nichts anfangen; auch ist ihr כי (*γάρ*) offenbar bloss eingeflickt, um in dem nicht verstandenen, oder verdorben vorgelegen habenden T. ms. sich einigermassen zurecht zu helfen; wir können in diesem Verse einzig ihr לא im Anfange brauchen [1]).

[1]) Gr. Ven. folgt genau dem T. ms., sein Griechisch ist eigenthümlich genug; man höre: V. 14 *τῷ φάναι οἱ·* 15 *δέσποτ' ἐμέ, ἄκουσόν μου· γῆ τετρακοσίων στατήρων ἀργύρου ἂν ἐμέ κἀνὰ σέ, τί ἐστι; τὸν οὖν σὸν νεκρὸν θάψον.*

V. 16 stimmt ganz genau in den LXX mit dem T. ms. Sie haben das zweimalige אברהם in Einer Zeile gleich diesem; wir hätten dessen einmaliges Fehlen, kaum drei Worte nach dem Ersten, am Ende begriffen; sie übersetzen aber das וישמע אברהם אל־עפרון וישקל אברהם לעפרן des T. ms. getreu durch: *καὶ ἤκουσεν Ἀβραὰμ τοῦ Ἐφρών· καὶ ἀπεκατέστησεν Ἀβραὰμ τῷ Ἐφρών*, bei der Feierlichkeit des Vertrages begreifend, dass auch das zweite Ephron keineswegs überflüssig und nicht etwa durch ein blosses Pronomen (לו) zu ersetzen sei. Sie geben auch באזני בני־חת diessmal durch *εἰς τὰ ὦτα τῶν υἱῶν Χέτ*, wie V. 13, und nicht durch *ἀκουόντων τῶν υἱῶν Χέτ*, wie V. 11 (s. oben). Für עבר לסחר haben sie *δόκιμον ἐμπόροις*, Gr. Ven. *διϊόντες τῷ ἐμπόρῳ;* die LXX haben aber schwerlich den Plural von סחר gelesen, und in allen Fällen hätte es beim Singular des T. ms. sein Bewenden.

V. 17 und 18, zusammen gehörend, Einen Satz bildend, stimmen auch mit einander überein in Text und Version; denn die Abweichungen der LXX sind unbedeutend, und es kommt noch darauf an, ob das *καὶ πᾶν, ὅ ἐστιν ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτοῦ κύκλῳ*, welches die LXX V. 18 auch bringen, dem אשר בכל־גבלו סביב vorzuziehen sei, welchem, es im T. ms. entsprechen soll. Die LXX hätten also das fragliche כל mit (וכל) vor אשר gebracht, und dann das Erstere nicht vor גבלו wie im T. ms. Wir lassen die Wahl, wer recht habe, wenn auch das vorangehende וכל vor העץ, welches die LXX auch haben (*καὶ πᾶν δένδρον*) den Verdacht von Gleichmacherei erregt. — Durch den Plural der LXX für גבול (*τὰ ὅρια*) muss man sich nicht irre machen lassen, denn wie גבול im Singular geben sie in der Regel auch *ὅριον* im Plural, so z. B. Gen. 10, 19 und namentlich der Uebersetzer von Num. c. 34, wo das Wort so häufig vorkommt; aus diesem Grunde haben sie schwerlich גבלין gelesen, sondern גבלו wie der T. ms. Möglich, dass von den LXX V. 18 ובכל wiedergegeben worden ist, statt des בכל des T. ms., da sie *καὶ πάντων κτλ.* haben; die Annahme ist aber nicht einmal nöthig, und in allen Fällen

hätte es bei dem בכל באי des T. ms. sein Bewenden. — Gr. Ven. folgt, wie gewöhnlich — es giebt auch Ausnahmen — so genau als möglich dem T. ms. Gleich diesem hat er אשר בכל־גבלו gelesen, und nicht וכל אשר בגבלו wie die LXX, da er *τὸ ἐν παντὶ τῷ ὅρῳ οἱ* übersetzt, auch hat er entsprechend V. 18 kein Wav vor באי גבל, da bei ihm bloss *ἐν ἅπασιν ἥκουσι* zu finden. ויקם V. 17 giebt er durch *κεκύρωται γοῦν*[1]), die LXX haben bloss: *καὶ ἔστη*; במכפלה durch *ἐν τῷ διπλώματι*, die LXX durch *ἐν τῷ διπλῷ σπηλαίῳ*; אשר לפני ממרא *τῷ* durch *πρόσθεν μαμερέως*, die LXX haben ein ganzes Sätzlein: *ὅς ἐστι κατὰ πρόσωπον Μάμβρῇ*. עץ übersetzt er durch *ξύλον*, die LXX *δένδρον*; Jenes kennen sie auch in diesem Sinne, wobei nur an den Uebersetzer des Paradieses erinnert sei (Gen. c. 2. 3). — למקנה V. 18 giebt Gr. Ven. durch *εἰς ὠνήν*, die LXX durch *εἰς κτῆσιν*, jenes Wort kennen unseres Wissens die alexandrinischen Hermeneuten gar nicht; לעיני endlich übersetzt der Venetianer durch *ἐν ὄμμασι*, während die LXX hierfür bloss *ἐναντίον* haben.

V. 19 können wir das Wav des T. ms. vor אחרי־כן im Anfange nicht wohl entbehren, da es, hebräischer Erzählungsart gemäss, schon an das vorhergehende anknüpft; die LXX haben nämlich bloss *μετὰ ταῦτα*, schwerlich also dieses Wav vor sich gehabt, während Gr. Ven. mit seinem *εἶτά τ' ἔθαψεν*, womit er den Vers beginnt, deutlich das ואחרי־כן קבר des T. ms. ausdrücken wollte. Dafür lesen wir mit den LXX אשר על־פני ממרא (*ὅ ἐστιν ἀπέναντε Μάμβρῆς*), statt des blossen על־פני ממרא des T. ms. Das fragliche אשר, in den LXX erhalten, ist weit eher ausgefallen zu denken, als eingesetzt und wird auch in unserem Capitel von dem keineswegs lakonischen Erzähler gar nicht gespart. Nur zwei Verse vorher, V. 17, finden wir bei ihm אשר לפני ממרא, und gleich vorher, nicht bloss im gleichen Verse, sondern in der gleichen Zeile desselben אשר במכפלה,

---

[1]) *γοῦν* ist bei ihm gar nicht selten für solches Wav; bei den LXX ist uns das Wörtlein nie begegnet, erst 2 Macc. 5, 21 kommt es vor.

was die LXX mit ihrem ὅς ἦν . . . . ὅς ἐστι ebenfalls ausdrücken. So steht im alleinigen siebzehnten Vers אשר viermal in Text und Version (LXX), so dass wir es auch hier wieder nur für ursprünglichen Text ansehen können. — Gr. Ven. folgt genau dem T. ms., von diesem אשר weiss er nichts; er hat bloss ἐπὶ προσώπου μαμεϱέως und giebt auch אל־מערת שדה durch πϱὸς τὸ ἄντϱον τοῦ ἀγϱοῦ, während die LXX durch ἐν τῷ σπηλαίῳ τοῦ ἀγϱοῦ. Dieses, die Richtung angebende אל uns ist natürlich guter Text, und wir werden wohl hüten, demselben vorzugreifen; auch brauchen die LXX nicht anders gelesen zu haben, etwa ב, wenn sie auch ἐν und nicht πϱός bringen, wie der Gr. Ven.

Im Schlussverse des Capitels, V. 20, halten die LXX genau mit dem T. ms., nicht minder Gr. Ven., so dass man deutlich sieht, wir hätten die Feder gar nicht an eine solche Arbeit setzen müssen, wenn Alles so congruent und plan gewesen wäre, wie im Schlussverse. ויקם giebt diessmal der alexandrinische Uebersetzer (doch schwerlich ein Anderer als derjenige, welcher V. 17 das gleiche Wort durch καὶ ἔστη übersetzte) durch καὶ ἐκυϱώϑη, welches seltene Verbum in den LXX unseres Wissens nur noch Lev. 25, 30 für קום vorkommt: Variatio delectat, auch Gr. Ven. braucht diessmal nicht κεκύϱωται für ויקם wie V. 17, sondern hat βεβαίωταί ϑ', ohne desshalb anders gelesen zu haben; des letzteren bedienen sich die LXX nur in den Psalmen, für הציב Ps. 41, 13 (LXX, 40, 13) und für קים Ps. 119, 28 (LXX Ps. 118). לאחזת־קבר geben die LXX durch εἰς κτῆσιν τάφου, Gr. Ven. durch εἰς κατοχὴν τύμβου [1]), letzterer sich der gleichen Worte hiefür bedienend wie oben für das Gleiche, V. 4 und V. 9, während die LXX V. 9 für קבר μνημεῖον brauchen, und nicht τάφος.

Beim Rückblick auf den zurückgelegten Weg sieht man wohl, an welchen Klippen wir nicht ohne Lamento vorübergekommen sind. Gen. c. 23 reiht sich in unsern Augen hin-

[1]) κατοχή kommt in den LXX nirgends vor; einzig Symm. braucht es Cant. 8, 11.

sichtlich textkritischer Schwierigkeit würdig an Gen. 6, 1—4, welcher Abschnitt schon einmal von uns separat behandelt worden, oder an Gen. C. 14, welch' Letzteres Ewald längst kategorisch aus den andern Quellenschriften der Genesis herausgehoben. Aus dem Colleg seines unsterblichen Meisters, Ferdinand Hitzig, welcher sicher, wie kaum ein Anderer der jungen Welt gezeigt, was in ATlicher Textkritik noch zu thun sei, hat sich der Student Egli das Sätzlein gemerkt, dass der ursprüngliche, ächte T. ms. nicht mehr herauszubringen sei; und bei Formeln wie בשגם, וגם אחרי־כן אשר (Gen. 6, 3. 4), oder wie wir solchen diessmal, 23, 11 und 13, begegnet sind, ist es ihm auch in reiferen Jahren ergangen wie etwa einem Nöldeke oder Mordtmann beim Studium orientalischer Epipraphik! (Vgl. z. B. Ztsch. d. deutsch. morgenl. Gesch. Jahrg. 1878, S. 199. 200). Desswegen verlieren wir aber den Muth doch nicht, sondern lagern einstweilen noch gehörig im Schatten des Baumes der Erkenntniss. Amicus Plato. —

XVII.

Bemerkungen zu dem Esra-Propheten.

Von

Dr. ph. E. Nestle in Tübingen.

IV Esra VI, 51.

Dem Behemoth, der mit dem Leviathan dereinst den Seligen zur Speise dienen soll, ist nach IV Esra VI, 51 der am dritten Schöpfungstag getrocknete Theil der Welt angewiesen „ubi sunt montes mille“. Die äthiopische Uebersetzung bietet die Zahl quatuor infolge einer Verwechslung von ፲ mit ፬. Volkmar (S. 51 f.) erklärt die Lesart des Lateiners um so mehr für die richtige „als das Riesenthier das ganze Trockene, $^6/_7$ der Erdoberfläche innehaben soll, und darauf sind mehr als vier Berge“. Ihm, wie den folgenden Er-

klärern scheint der Hauptbeweis, die Beziehung unserer Stelle auf Ps. 50, 10 entgangen zu sein כִּי־לִי כָל־חַיְתוֹ יָעַר בְּהֵמוֹת בְּהַרְרֵי אָלֶף. Das Targum übersetzt diesen Vers folgendermassen. „Denn mein sind alle Thiere des Waldes und ich habe bereitet für die Gerechten im Paradiese בְּעִירַיָּא דַּכְיָין וְתוֹר בָּר דִּרְעֵי בְּכָל־יוֹמָא טוּרִין אַלְבָּא das reine Nilpferd und den Auerochsen, der an jedem Tage tausend Berge abweidet; vgl. Levy, chald. Wörterbuch I, 107ᵇ s. v. בְּעִיר und II, 533ᵇ s. v. תּוּרְבָּלָא.

IV Esra 9, 34. 35.

Für die im Textus receptus sehr verderbte Stelle IV Esra 9, 34. 35 hat Volkmar (S. 133 f., 251 f.) den richtigen Sinn, Hilgenfeld (Messias S. 156) auch die richtige Form gefunden; Fritzsche (S. 621) wiederholt den Text von Hilgenfeld mit Verbesserung eines Versehens in v. 35. Bei beiden lauten die zwei Verse jetzt folgendermassen: 34 et ecce, consuetudo est ut, cum acceperit terra semen, vel navem mare, vel vas aliud escam vel potum, et cum fuerit ut exterminetur quod seminatum est, vel quod missum est, 35 vel quae[1]) suscepta sunt exterminentur[2]), haec susceptoris vero manent; apud nos enim non sic [Hilgenfeld gegen seinen Apparat: sic non] factum est.

Bis auf eine Kleinigkeit, aber eine entscheidende Kleinigkeit, die Interpunktion, ist nun der Text in Ordnung: v. 35 setze ein Komma nach sunt, streiche das Komma nach exterminentur und setze es hinter haec: und der Satz lässt an symmetrischen Bau und grammaticalischer Correctheit nichts zu wünschen übrig. Das erste ut hat sein Verbum exterminentur, den drei Gliedern des ersten Satzes mit cum entsprechen die drei des zweiten, vero steht an der richtigen Stelle. Nach Rönsch, Itala und Vulgata, S. 435 könnte sogar das singularische quod des sangermanensis neben suscepta sunt, und exterminetur neben haec stehen bleiben. Darüber muss Bensly's Codex A entscheiden.

---

[1]) Sangermanensis quod. [2]) S. exterminetur.

Anzeigen.

Gustav Adolf Fricke, Das exegetische Problem im Briefe Pauli an die Galater C. 3, 20 auf Grund von Gal. 3, 15—25 geprüft. Leipzig 1880. 8. S. 52.

Herr Prof. D. Fricke, welcher seinen Gustav-Adolf-Namen durch die That erfolgreich bewährt, hat die vielerklärte Stelle Gal. 3, 20: *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν*, jedenfalls sehr sorgfältig behandelt und eine zwar nicht neue, aber wesentlich richtige Erklärung durchgeführt. Das *τῶν παραβάσεων χάριν* V. 19 erklärt er freilich (S. 31 f.) schwerlich richtig: ad coercendas transgressiones. Aber er erkennt es vollständig an, dass Paulus das Gesetz hier nichts weniger als verherrlichen, sondern vielmehr der Verheissung, deren Erbschaft durch die Glaubensgerechtigkeit vermittelt wird, als völlig fremdartig gegenüberstellen will: „Paulus sagt: „der Mittler ist Eines nicht", — das verbietet schon sein Begriff, der mindestens „zwei" erfordert, — „Gott aber ist Einer", — wie die V. 16 angezogenen Stellen des A. T. zeigen. Folglich sind einerseits der *νόμος*, dessen notio constitutiva ist, einen „Mittler", den Moses, zu haben, und überhaupt eine Mehrheit, die vermittelt wird, und andererseits die *ἐπαγγελία* (die Abrahamitisch-Christische Heilsökonomie), deren notio constitutiva laut der Heilsgeschichte ist, dass Gott als *εἷς*, als „Einer" nur, unter Ausschluss von „zweien oder Mehreren", der Handelnde, Heil Zusagende ist, soteriologisch differente Heilsprinzipien." „Die Stelle ist — was, gegenüber den gewöhnlichen Abirrungen, nicht oft genug betont werden kann, — zunächst eben nur historisch, nicht dogmatisch." Das ist wesentlich diejenige Erklärung, welche ich in dem „Galaterbriefe" (1852. S. 164 f.), dann in dieser Zeitschrift 1860. S. 226 f. (gegen Holsten), 1862. S. 414 (gegen Hauck), 1865. S. 452 f. (gegen Albrecht Vogel), 1866. S. 310 f. (gegen v. Hofmann und Matthias) verfochten habe. Gern lasse ich mich (S. 46) darüber belehren, dass in V. 20 das erste *δὲ* nicht adversativ, wie das zweite, sondern metabasisch ist. Habe ich doch allen Grund, mich der wesentlichen Uebereinstimmung zu erfreuen. Fricke ist in der Sache so sicher, dass er (S. 6) bemerkt: „Allerdings, für mich besteht nicht das geringste Dunkel über V. 20."

Fricke's früherer College E. Schürer kann sich jedoch in seiner Anzeige (Theol. LZtg. 1880, nr. 2) von der Richtigkeit dieser Erklärung nicht überzeugen. Die Worte *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν* sollen unmöglich den Sinn einer historischen Aussage haben können, sondern lediglich eine allgemeine Wahrheit ausdrücken. „Lediglich eine allgemeine Wahrheit", und was für eine! Die richtige Erklärung der nur scheinbar schwierigen Stelle findet Schürer „zweifellos" bei Vogel und Klöpper (in dieser Zeitschrift 1870. S. 78 f.). „Alle Schwierigkeiten schwinden nämlich sofort, sobald man das Vorurtheil aufgiebt, dass *ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν* nothwendig heissen müsse: Ein Mittler hat immer zwischen zwei Parteien zu vermitteln. Die Worte heissen vielmehr an unserer Stelle: Ein Mittler oder Bevollmächtigter setzt immer eine Mehrheit von Auftraggebern voraus. Wenn Einer allein sich an eine andere Partei wenden will, so bedarf es keines Mittlers. [Niemals? wenn sich z. B. etwa D. Fricke durch einen Mittelsmann an die Herren der Theologischen Literaturzeitung wenden wollte?]. Wohl aber ist ein solcher nöthig, wenn eine Mehrheit von Auftraggebern sich an eine andere Partei wenden will. Wo also ein Mittler thätig war, da ist immer auf eine Mehrheit von Auftraggebern zu schliessen. Da nun aber das Gesetz *ἐν χειρὶ μεσίτου* gegeben ist, so kann es nicht von Gott, dem Einen, sondern nur von einer Mehrheit, den Engeln, gegeben sein. Was in V. 20 gesagt wird, dient also lediglich dazu, die Aussage zu erhärten, dass das Gesetz *δι' ἀγγέλων* gegeben sei. — So gefasst, bieten die Worte nicht die geringste Schwierigkeit. Und man wird dieser Erklärung zugestehen müssen, dass sie, abgesehen von der nothwendig zu ergänzenden Conclusio, nichts in die Worte einträgt." Nicht eingetragen ist also die Bedeutung „Mandatar" oder dergleichen für *μεσίτης*, welche erst nachgewiesen werden soll. Nicht eingetragen ist die grossartige Behauptung, dass ein *μεσίτης* stets der Mandatar einer Mehrheit an eine andere Partei sei. Wo ist solche Mehrheit von Auftraggebern in der Himmelfahrt des Moses I, 3, wenn Moses sagt: *καὶ προεθεάσατό με ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην*, oder wenn die Israeliten III, 11 von ihm sagen: mandata illius (dei), in quibus arbiter fuit nobis? Moses soll da wohl Mandatar der Israeliten bei Gott sein? Christus als *μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* (1 Tim. 2, 5) oder als Mittler des neuen Bundes (Hebr. 8, 6. 9, 15. 12, 24) soll wohl der Mandatar der Menschen bei Gott sein? Auch Herakleon kehrt sich gar

nicht an Schürer's Behauptung, wenn er (bei Origenes in Ioan. Tom. XIII, 49; Opp. IV, 263, vgl. c. 48, p. 261) schreibt: ἄγγελοι, δι᾽ ὧν ὡς μεσιτῶν ἐσπάρη καὶ ἀνετράφη, indem er den himmlischen Menschensohn durch Engel als Mittler in der Menschheit säen lässt. Da hätten wir einen einzigen Auftraggeber und eine Vielheit von Mandataren! Nicht eingetragen ist das „denn", wie wenn Paulus geschrieben hätte: ὁ γὰρ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν. Nicht eingetragen ist die Absicht des Paulus, den Beweis zu führen, dass das Gesetz durch Engel gegeben sei! Das las man ja aus der griechischen Bibel Deut. 33, 2 heraus. So meinte man auf jüdischer Seite das Gesetz zu verherrlichen (vgl. Josephus Ant. XV, 5, 3). Solche Beweisführung würde den Judenchristen, welche Paulus bestreitet, sehr willkommen gewesen sein, da sie ja die Engel der Gesetzgebung als Gottes treue Diener betrachteten. Dann hätte Paulus ihre Behauptung nicht erschüttert, dass ἐκ νόμου ἡ κληρονομία (V. 18), und unbegreiflich wäre die Einwendung V. 21: „das Gesetz ist also wohl gar gegen die Verheissungen Gottes"? Sinn und Verstand hat diese Einwendung nur dann, wenn Paulus den Schriftbeweis unternommen hat, dass die dem Abraham und seinem Samen gegebene Verheissung von Gott selbst als dem Einen, welcher weder Diener, wie die Engel, noch einen Mittelsmann zwischen sich und einem Volke, wie den Moses, gebrauchte, allergnädigst octroyirt (so zu sagen), dagegen das Gesetz vorübergehend (V. 19) durch Minister, wie die Engel, vermittelst des Moses als eines Mittelmannes mit dem Volke Israel vereinbart worden ist. Da konnte man fragen: die ministerielle Vereinbarung des Gesetzes mit der Volksgemeinde ist am Ende wohl gar den allergnädigsten Verheissungen zuwider? A. H.

Georg Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier erklärt. Berlin 1880. 8. XI und 574 S.

In den Briefen des Paulus an die Korinthier hat F. C. Baur (1831) zuerst einen scharfen und folgenreichen Gegensatz des urapostolischen Judenchristenthums und des paulinischen Heidenchristenthums nachgewiesen. So habe auch ich in wiederholten Untersuchungen, deren Zusammenfassung die Einleitung in das N. T. S. 260—302 enthält, die Korinthierbriefe aufgefasst. Herr Prof. Georg Heinrici in Marburg hat nun in zwei werthvollen Abhandlungen (in dieser Zeitschrift 1876, IV,

1877, I) die religiösen Genossenschaften der Griechen zur Aufhellung der korinthischen Gemeindezustände herbeigezogen. Und jetzt liegt von diesem Gelehrten eine vollständige Erklärung des ersten Korinthierbriefes vor, welche es an Sorgfalt nicht fehlen lässt und namentlich aus den griechischen Schriftstellern manche dankenswerthe Aufhellung bringt. Zunächst hat Georg Heinrici den ersten Korinthierbrief einzeln behandelt, wie Albert Klöpper den zweiten (1874, s. diese Zeitschrift 1875. IV, S. 529 f.). Heinrici beginnt das Vorwort mit der Erklärung: Bei den Forschungen über Verfassung, sociale und politische Lage der paulinischen Gemeinden habe sich ihm die Beobachtung aufgedrängt, dass das reiche Leben der ersten Christengemeinden durch den Gegensatz von Juden- und Heidenchristenthum nicht umspannt werde, dass ferner die Entwickelung des Urchristenthums nicht allein durch grundsätzlich verschiedene Beurtheilung der ATlichen Religion und ihrer Urkunden bedingt sei. Durch eingehende Feststellung der geschichtlichen Beziehungen der Korinthierbriefe versucht Heinrici eine sichere Basis für die Bestimmung des Heidenchristenthums zu gewinnen, „eines Begriffs, mit dem nur allzu leichtherzig wie mit einer fertigen Grösse operirt wird“. An diesen Briefen will er die Frage erneuen: „ob denn das durch Baur's genialen geschichtlichen Aufbau des Urchristenthums zu solcher Bedeutung gelangte Schema der Entwickelung desselben vor dem historischen Thatbestande die Probe besteht“.

Erfolglos ist auch nach Heinrici die Baur'sche Kritik nicht gewesen. Er hütet sich wohl, der Apostelgeschichte blindlings zu folgen (S. 7. 23), und erkennt es vollständig an, dass die von Paulus zu Korinth begründete Gemeinde vorwiegend heidenchristlich war (S. 9 f.). Das Heidenchristenthum der jungen Christengemeinde in Korinth löst der Marburger Theolog sogar noch weiter, als Unsereiner, von dem Judenchristenthum der christlichen Urgemeinde in Palästina ab. Hier schlägt Heinrici, wie wir schon aus den genannten Abhandlungen wissen, einen neuen Weg ein, auf welchem wir ihm wohl eine Strecke weit, aber nicht bis zu Ende folgen können. Das Leben und Treiben der heidenchristlichen Gemeinde Korinths vergleicht er (S. 21 f.) mit den heidnischen Genossenschaften. Von vorn herein ist es glaublich, dass solche Genossenschaften auf die junge Christengemeinde in der Hauptstadt Achaja's Einfluss ausgeübt haben werden. Aber sollten die religiösen Genossenschaften der Griechen ausreichen, um die Verfassung der korinthischen Gemeinde von Grund aus zu erklären? Nicht

nach dem Vorbilde, aber in den Formen der religiösen Genossenschaften der Griechen lässt Heinrici (vgl. auch S. 50) die heidenchristliche Gemeinde Korinths sich organisiren. „Es waren die gemeinsamen Formen freier Association, deren grosse Verbreitung durch die socialen Verhältnisse so mächtig gefördert wurde. Sie schützten den Einzelnen vor Verkümmerung jeglicher Art und bildeten einen Damm gegen den Pauperismus, indem, was der Einzelne nicht vermochte, die Vereinigung der gleichgesinnten Genossen leistete.“ Sollen wir uns aber die ältesten Christen Korinths wirklich als eine Art von „Christlich-Socialen“ vorstellen? Heinrici fährt fort: „Unter den Ersten, welche zu dem neuen Glauben sich bekannten, stellte einer der Vermögenderen einen Raum seines Hauses den gemeinsamen Zusammenkünften und Feiern zur Verfügung und übernahm zunächst mit seinen Hausgenossen freiwillig alle Mühewaltung, welche die Herrichtung und Instandhaltung des Saales und die Vorbereitung der Zusammenkünfte ihm auflegte. — Der Saal trug die Kennzeichen seiner Bestimmung: Sitze für die Mitglieder, eine Kasse, wie sie in allen Versammlungshäusern der Genossenschaften sich fand, zur Aufbewahrung der stehenden Einschüsse und des sonstigen gemeinsamen Besitzes von Werth, ausserdem vielleicht auch Tafeln, auf denen die Mitglieder und wichtige Festsetzungen über die Einrichtung verzeichnet waren. Hier kamen die Verbrüderten an bestimmten Tagen zusammen, um in Liebesmahlen der Einheit froh zu werden und um sich zu erbauen. Auch über die neu aufzunehmenden Mitglieder, welche dann durch den Weiheact der Taufe auf den Namen Jesu Christi dem Verbande hinzugefügt wurden (1, 13 f.), fasste man hier Beschluss. Wie zu den gemeinsamen Mahlzeiten, so trug auch zur gegenseitigen Erbauung ein jeder nach Auftrag, Vermögen und Gabe das Seine bei. — Dieselbe unbeschränkte Gleichberechtigung, die in den erbaulichen Versammlungen zum Ausdruck kam, regelte alle Gemeindeverhältnisse. — Zwar bedurfte die Gemeinde einer Gliederung, in der die verschiedenen Gaben zur Geltung und die verschiedenen Bedürfnisse zur Befriedigung gelangten, jedoch gab sie sich diese Gliederung selbst, Presbyter und Diakonen wurden nicht bestellt, sondern gewisse Leistungen für die Gesammtheit wurden entweder denen, die sich freiwillig dazu erboten, überlassen, wie dem Stephanas, der eben deshalb auch nur von der Billigkeit der Gemeinde eine in keinem Stücke scharf begrenzte Würdestellung beanspruchen durfte (16, 15), oder sie wurden durch die Wahl ver-

geben (vgl. 16, 3 und 2 Kor. 8, 18). Die Gemeinde ist also autonom. Jeder Einzelne hängt unmittelbar vom Ganzen ab und ist unmittelbar dem Ganzen verantwortlich. Eine hierarchische Abstufung und Unterordnung findet in keiner Weise statt, nicht einmal technische Bezeichnungen für irgend welche Beauftragungen sind in den Korinthierbriefen nachweislich. — Alle gemeinsamen Interessen, die Verwaltung sowohl wie die Erhaltung, lagen in der Entscheidung der Vollversammlung. — Auch die Frauen nehmen wahrscheinlich an den Beschlüssen Theil, wenigstens bleibt es ihnen in den Gottesdiensten unverwehrt, ebenso wie die Männer für die gemeinsame Erbauung thätig zu sein (11, 5)." Gleichwohl kann Heinrici selbst (S. 26 f.) die junge Christengemeinde Korinths nicht wie einen christlichen Club ansehen. „Die Autonomie der Gemeinde war jedoch keine unbedingte, denn Paulus gedachte mit nichten die korinthische Gemeinde als eine isolirte bestehen zu lassen, auch sie sollte das Glied einer grossen Gruppe von Christengemeinden bilden, die alle auf den einen Glauben gegründet waren (11, 16. 14, 33. 36)." Das Bekenntniss sowohl (15, 11) als die gemeinsame Sitte „ruhte auf übereinstimmenden Ueberlieferungen (*παραδόσεις*), die auch Paulus empfangen und wie er sie empfangen, den Korinthiern übermittelt hat (11, 2. 23. 13, 1)". Sollten unter diesen übereinstimmenden Ueberlieferungen die urchristlichen Gemeindeämter der Presbyter (oder *ἐπίσκοποι*, welchen Namen auch die heidnischen Genossenschaften bieten) und der Diakonen gefehlt haben? Sollte alles grundlos sein, was nicht 40 Jahre später die römische Christengemeinde in dem sogn. ersten Briefe des römischen Clemens an die Korinthier C. 41 f. über Presbyter und Diakonen aussagt, welche auch in Korinth von Aposteln und angesehenen Männern eingesetzt wurden? Paulus selbst empfiehlt doch Röm. 16, 1 die Phöbe, *οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς*. Hatte aber eine Hafenstadt von Korinth eine christliche Diakonissin, so wird es auch in Korinth selbst christliche Gemeindeämter gegeben haben, ohne dass das Christenthum daselbst „die mit dem nationalen Leben des Judenthums auf das innigste zusammenhängende Verfassung der Synagoge" (S. 23) angenommen hätte. Und die Würdestellung, welche Paulus für sich selbst gegenüber der korinthischen Gemeinde in Anspruch nahm, soll wohl keine Herrschaft über ihren Glauben sein (2 Kor. 1, 24), aber schliesst doch schon in unserm ersten Korinthierbriefe eine nachdrückliche Hervorhebung seiner angefochtenen Apostelschaft nicht

aus (1, 1. 4, 1. 9, 1. 2. 12, 28. 29. 15, 9. 10). So blieb denn die korinthische Christengemeinde auch für ihre weitere Entwickelung nicht so allein verantwortlich, dass nicht Paulus als ihr apostolischer Stifter die heilige Pflicht gefühlt hätte, Oberaufsicht auszuüben.

Die dreijährige Abwesenheit des Paulus von Korinth bis zur Abfassung dieses Schreibens lässt auch Heinrici (S. 55) mit Recht nicht durch einen kurzen Besuch desselben unterbrochen werden. Kam es nun inzwischen bei den korinthischen Christen zu einem „Process der Klärung, in welchem nicht ohne Irrungen die sichern Grenzen gegen Judenthum und Heidenthum gefunden wurden" (S. 35): so kann auch der neueste Bearbeiter den starken Einfluss des christlichen Judaismus, welcher in der Urgemeinde in Jerusalem zu Hause war, nicht verkennen. Seine betreffende Ausführung (S. 44 f.) kommt wesentlich auf dasselbe hinaus, was Unsereiner seit langen Jahren behauptet hat, und ist mit Freuden zu begrüssen. Anstatt nun aber neben dem christlichen Judaismus, welcher in Korinth durch die Kephas- und die Christus-Leute eingeführt ward, nur noch das griechische Heidenthum auf die Entwickelung der heidenchristlichen Gemeinde störend einwirken zu lassen, führt Heinrici (S. 35 f.) die entgegengesetzte Störung auf die Wirksamkeit des alexandrinischen Juden und Johannes-Jüngers Apollos zurück. Derselbe war allerdings kein Schüler des Paulus, sondern hervorgegangen aus dem jüdischen Alexandrinismus, dessen Philosophie nahe daran war, den geschichtlichen Boden unter den Füssen zu verlieren, und hatte dann die Johannes-Taufe angenommen (Apg. 18, 24 f.). So lässt ihn denn Heinrici, auch nachdem er von Prisca und Aquila zu Ephesus unterwiesen und nach Achaja empfohlen war, immer noch die Wege eines Philo wandeln, nur nicht in dem Logos und seinen Wirkungen, sondern in Jesu dem Christ den Höhepunkt der göttlichen Offenbarung erkennen. Durch Beredtsamkeit und dialektische Kunst habe er auch die Hellenen geistig befriedigt. Seine Predigt zu Korinth habe einen eigenartigen Charakter erhalten. Die Nachwirkungen der apollonischen Thätigkeit haben daher auch eine Schattenseite gehabt. Die geistvolle und unabhängige Weise, in welcher Apollos das Evangelium verkündigte, sei zu Vergleichungen mit Paulus benutzt worden. „Wenn man seine geschmückten und wohlgegliederten Vorträge mit der schwerfälligen, mühsam mit ihrem Stoff ringenden Predigt des Paulus (2 Kor. 11, 6), wenn man die Befriedigung des ästhetischen Sinnes, die Apollos be-

wirkte, mit der bisweilen wohl unbequemen Aufrüttelung und Erschütterung des inneren Menschen, die Paulus anstrebte, verglich, — dann konnte leicht die Wage des Urtheils zu Gunsten des Apollos sich neigen." Daher eine gewisse Verkennung der sachlichen Uebereinstimmung, in welcher Apollos mit Paulus zu stehen sich bewusst war. Solcher Verkennung konnte Apollos — sollte man denken — leicht steuern. Heinrici lässt ihn in dieser Hinsicht jedoch nichts thun, sondern, als er solche Folgen seiner Wirksamkeit bemerkte, davongehen. „Er zog sich zurück, um durch seine Gegenwart sich nicht von allzu eifrigen Anhängern die Verantwortlichkeit für Wirren, die er nicht verschuldet hatte, und die zu beseitigen es ihm an Kraft fehlte, aufbürden zu lassen. Wie er dann den Apostel zu Ephesus kennen lernt, ist er nicht zu bewegen, dem Wunsche der Gemeinde zu folgen und nach Korinth zurückzukehren, so lebhaft auch Paulus in ihn dringt [16, 12], — sei es, dass die von ihm mitveranlassten Unruhen ihm die dortige Wirksamkeit verleidet hatten, sei es, dass er es für seine Pflicht hielt, dem Gründer der Gemeinde bei Beseitigung derselben das erste und das letzte Wort zu lassen." Was giebt uns ein Recht, den Apollos so unmännlich vorzustellen? Soll er doch nicht Manns genug gewesen sein, um Anhänger, welche ihn auf Kosten des Paulus verherrlichten, zurechtzuweisen, macht sich dann aus dem Staube und ist zur Rückkehr nicht zu bewegen. Solches Benehmen würde nur dann einigermassen glaublich sein, wenn Apollos die korinthischen Irrungen nicht bloss mitveranlasst, sondern auch mitverschuldet hätte. Darauf kommt Heinrici thatsächlich hinaus. „Ward das Evangelium doch als die Weisheit Gottes den hellenischen Christen dargelegt, unter einem Gesichtspunkt also, den Paulus nicht angewandt hatte, als er den Glaubensgehalt und die Fundamentallehren desselben ohne dialektische Umhüllung der Gemeinde dargeboten hatte." Daher *τέλειοι* nach der intellectuellen, nicht, wie bei Paulus, nach der ethischen Seite, ähnlich den Geweihten der Mysterien (S. 40). Mit dem mysteriöseu Zuge bringt Heinrici (S. 41 f.) auch eine gewisse Vorliebe für die Taufe in Verbindung. Die dem Alexandrinismus angenäherte Verkündigung des Christenthums habe für den Act der Aufnahme in die geweihte Genossenschaft besondere Feierlichkeit und Bedeutung gefordert. So habe denn Apollos sowohl auf die Taufe an sich als auch auf ihre persönliche Vollziehung ein neues Gewicht gelegt. Dem ehemaligen Johannesjünger sei die Taufe nicht nur der feierliche Weiheact,

nicht nur das Symbol der gliedlichen Vereinigung mit Christus gewesen, sondern die persönliche Verbindung des Taufenden mit dem Täufling. Zwischen Täufer und Täufling habe sich noch ein besondres Band angeknüpft, „ähnlich wie zwischen dem Mystagogen und dem von ihm Eingeweihten" (S. 90). Solche Bedeutung der Taufe nebst der nahe liegenden Vergleichung mit den Wirkungen, welche der Heide von Lustrationen und Weihungen religiöser Art erwartete, habe jedoch gleichfalls schwere Bedenken gehabt. Sie konnte dem Aberglauben Raum geben. Dieser Art sei die Taufe für die Todten (15, 29), ein ähnlicher Brauch, wie bei den alten Heiden den Verstorbenen das Fährgeld für Charon mit ins Grab gegeben ward, oder wie die katholische Kirche durch Seelenmessen die Qualen des Fegefeuers abkürzen will. „Die Bedeutung der Taufe scheint dadurch in doppelter Weise verkannt zu sein: es wurde ihr einerseits eine Kraft, abgesehen von dem Glauben dessen, auf den die Taufe sich bezog, beigelegt und andrerseits zugelassen, dass jemand, wenn auch nicht um seinetwillen, zum zweiten Male getauft wurde" (S. 516). In dem Bestreben, eine disciplina arcani anzubahnen, habe Apollos solcher Schätzung der Taufe Vorschub geleistet. Die ganze Wirksamkeit des Apollos in Korinth fasst Heinrici (S. 44) so zusammen: „Seine lautere Absicht, das Werk des Paulus zu befestigen und zu fördern, verfolgte er auf zwiefachem Wege. Mit hoher Redegabe ausgerüstet, verband er die Verkündigung des Evangeliums mit neuen, der alexandrinischen Weisheit entlehnten Gesichtspunkten, die den Korinthiern aus dem Sprachgebrauch der Mysterien und Cultvereine bekannt waren. Er erhöhte ferner die Bedeutung der Taufe, deren Vollziehung er zu einem Hauptstück seiner Thätigkeit machte, um ihren sacramentalen Charakter durch erhöhte Feierlichkeit zu sichern. Er traf hierbei auf bereitwilliges Entgegenkommen der Gläubigen, die über den Werth und die Richtigkeit einer solchen Weihe Erfahrung besassen. Aber eben die Analogien, welche den Neuerungen des Apollos einen schnellen Eingang verschafften, hemmten und schädigten in der Folge die gesunde Entwickelung der Gemeinde. Sie verwischten oder verdunkelten doch die Grenzen zwischen ethnischen und christlichen Bräuchen und wirkten damit auf eine Verschiebung derjenigen Gesichtspunkte, welche allein der christlichen Nüchternheit dauernd zu gute kommen können. Dann entfesselte er ein Trachten nach höherer Einsicht (γνῶσις), das den Dünkel erweckte und steigerte, und er beförderte ein Gewichtlegen auf schöne, geist-

volle Formen, unter dem das Interesse, an dem sachlichen Inhalt der Verkündigungen litt." Apollos soll also in Korinth durch seine Beredtsamkeit den Paulus in Schatten gestellt (S. 50) und der von ihm gestifteten Gemeinde thatsächlich eine mystisch-gnostische Richtung gegeben haben.

Giebt unser erster Korinthierbrief zu solcher Vorstellung nur irgend Berechtigung? Im Gegentheile stellt er uns zwischen Paulus und Apollos die vollste Eintracht dar. Den Apollos nennt Paulus 1, 12. 3, 21 gleich nach sich selbst. Was er 1, 17—2, 16 ausführt, muss auch Heinrici (S. 120) mit mir (Einl. in d. N. T. S. 268 f.) als Vertheidigung gegen judaistische Gegner, welche den Paulus als einen menschlichen Weisheitslehrer darstellten, auffassen. Er fügt nur hinzu: „Ohne die Beziehung auf apollonische Nachwirkungen bleibt aber die ganz eigenthümliche und diesem Abschnitt eigene Combination der *σοφία τοῦ θεοῦ* mit dem *λόγος τοῦ σταυροῦ* unerklärt"? Allein sollte Paulus sich hier gegen Judaisten vertheidigen und zugleich gegen den Apollonismus fechten? Er sagt, Christus habe ihn gesandt, das Evangelium zu verkündigen, nicht in Weisheitsrede, damit nicht entleert werde das Kreuz Christi (1, 17). Hat ihm da den nächsten Anstoss gegeben „die ächt hellenische Freude der Korinthier an Schönheit der Rede, die durch des Apollos Wirksamkeit reiche Befriedigung gefunden hatte" (S. 92)? Beruft sich Paulus nicht vielmehr gegen den judaistischen Vorwurf, dass er in Weisheitsrede predige, auf den Kern seiner ganzen Predigt, das Kreuz Christi, welches den Juden ein Aergerniss, den Heiden eine Thorheit ist? In der Schriftstelle Jes. 29, 14 *Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν κτλ.*, welche Paulus 1, 19 anführt, darf man doch keine Anspielung auf Apollos finden. So deutet Paulus auch 2, 1 f. nicht an, nicht er, sondern Apollos sei in Uebermass von Rede und Weisheit nach Korinth gekommen, mit blendenden Weisheitsreden dort aufgetreten, sondern vielmehr: er selbst habe nicht menschliche Weisheit, wie man ihm vorwarf, gelehrt, sondern kein andres Wissen als von dem gekreuzigten Christus vorgetragen, keinen andern Beweis als den des Geistes und der Kraft geführt. Noch die „von menschlicher Weisheit gelehrten Worte" (2, 13) haben lediglich auf Paulus selbst, wie er in Korinth dargestellt ward, nicht auf Apollos Beziehung. Weisheit, aber nicht menschliche, sondern göttliche redete Paulus wohl unter den Vollkommenen (2, 6 f.). Aber so konnte er zu den Korinthiern nicht reden, welche als „Kinder in Christo" mit Milch, nicht mit fester Speise genährt werden konnten

(3, 1 f.). Heisst das: mit Apollos verglichen, erschien des Paulus Verkündigung „geringeren Gehaltes, Thorheit“ (S. 118)? Ist der Sinn nicht vielmehr: Bei euch Korinthiern habe ich mich so wenig als Weisheitslehrer, wie die judaistischen Gegner sagen, erwiesen, dass ich vielmehr die (Gottes-) Weisheit, welche ich unter den Vollkommenen rede, euch, da ihr sie noch nicht zu ertragen vermochtet, vorenthielt? Anstatt irgendwie anzudeuten, dass Apollos die Korinthier mit Speise, welche sie nicht vertragen konnten, genährt habe, hält Paulus vielmehr den in Parteitreiben verkommenen Korinthiern sich selbst und Apollos als Vorbilder vollkommenster Eintracht vor, 4, 4—8: „denn wenn jemand sagt: „Ich bin des Paulus“, ein Andrer aber: „Ich des Apollos“, seid ihr dann nicht Menschen? Wer ist also Apollos? wer aber Paulus? nichts als Diener, durch welche ihr gläubig wurdet, und wie einem Jeden der Herr gab. Ich pflanzte, Apollos begoss, aber Gott gab Wachsthum. Somit ist weder der Pflanzende etwas, noch der Begiessende, sondern der Wachsthum gebende Gott. Der Pflanzende aber und der Begiessende sind Eins, jeder aber wird den eigenen Lohn erhalten gemäss der eigenen Arbeit.“ Paulus hat gepflanzt, Apollos begossen, Beide sind eins, und Gott hat ihrer beiderseitigen Arbeit Gedeihen gegeben. Wer kann diese Worte so verstehen, dass die Pflanzung des Paulus in Korinth durch die nachfolgende Thätigkeit des Apollos beträchtlichen Schaden erlitten habe? Kann Apollos in die Pflanzung des Paulus allerlei mysteriös-gnostisches Unkraut hineingebracht haben? Wie wenig Paulus von irgend einer Störung seiner korinthischen Pflanzung durch Apollos etwas weiss, erhellt vollends aus seinen Worten 4, 6: „Dieses aber, Brüder, habe ich umgewandelt (specialisirt) auf mich selbst und Apollos, damit ihr an uns lernet das „nicht über das Schriftwort (Hinausgehen)“, damit ihr nicht Einer für den Einen (als Parteihaupt) aufgebläht werdet gegen den Andern.“ Konnte Paulus so schreiben, wenn in Korinth die Apollosjünger sich gegen ihn aufgebläht hätten, wie es die Kephas- und Christus-Leute ohne Zweifel gethan haben? Nur mit Rücksicht auf diese Judaisten will Paulus die ganze vorhergehende Erörterung über das korinthische Parteitreiben gegeben haben. Sich selbst und den Apollos stellt er vielmehr als Vorbild christlicher Eintracht dar. Von irgend einem Missklange zwischen Paulus und Apollos ist schliesslich 16, 12 nicht das Mindeste zu bemerken: „In Betreff des Bruders Apollos aber, viel habe ich ihn aufgefordert, dass er zu euch komme mit den Brüdern,

und durchaus war kein Wille, dass er jetzt käme, er wird aber kommen, wenn er gelegene Zeit gefunden haben wird." Würde Paulus den Apollos so dringend aufgefordert haben, gerade jetzt nach Korinth zu reisen, wenn dessen Wirksamkeit daselbst so bedenkliche Folgen gehabt hätte? Wenn Apollos nur im Augenblick nicht abkommen kann, so muss man viel zwischen den Zeilen lesen, um mit Heinrici (S. 38) herauszubringen, dass dem Apollos entweder die von ihm mitveranlassten Unruhen die Wirksamkeit zu Korinth verleidet hatten, oder dass es ihm als seine Pflicht erschien, dem Gründer der Gemeinde bei Beseitigung derselben das erste und das letzte Wort zu lassen.

Hat nun Apollos die Pflanzung des Paulus in Korinth auf keine Weise gestört, so lässt sich auch von den korinthischen Wirren nichts auf seine Rechnung schreiben. In dieser Hinsicht kann man Herrn D. Heinrici mehrfach nicht folgen. Wenige wird er überzeugen, dass Paulus 1 Kor. 8, 1—8 mit einigen Einschränkungen die Worte wiedergebe, mit welchen die stolzen Gnostiker Korinths ihrem Selbstgefühl in Betreff des Götzenopferfleisches Luft machten (S. 63 f. 224 f.). Paulus soll nichts weiter hinzugefügt haben, als V. 1—3 *ἡ γνῶσις φυσιοῖ. — οὗτος ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ*, V. 7. An dem lobenswerthen Werke habe ich übrigens schon so viel ausgesetzt, dass ich es mir versagen muss, weiter über die Glossolalie zu streiten, wo Heinrici (S. 381 f.) den Ausdruck nicht auf gottbesprachte Zeugen, sondern auf griechisch-philologische Glossen, die Sache nicht auf die Urgemeinde in Palästina, sondern auf die ethnischen Religionen zurückführen will. Man mag von Heinrici noch so viel abweichen, immer wird man aus seiner sorgfältigen Erklärung reiche Anregung und Belehrung schöpfen. Insbesondre ist die durchgehende Beleuchtung aus griechischen Profanscribenten und griechisch-römischen Zuständen ein bleibendes Verdienst, welchem die Anerkennung nicht fehlen wird. Besonders erfreulich ist es auch, dass der neueste Ausleger von dem neuesten Zerstückelungsversuche bei unserm ersten Korinthierbriefe gar nichts wissen will (S. 349). A. H.

Die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis in einer alten lateinischen Uebersetzung aus dem „*Gigas librorum*" auf der königl. Bibliothek zu Stockholm. Zum ersten Mal herausgegeben von Johannes Belsheim. Nebst einer Vergleichung der übrigen NTlichen Bücher mit

der Vulgata und mit anderen Handschriften. Christiania, 1879. S. XX und 134 in gr. 8°.

Der Bibelriese oder die Teufelsbibel von Stockholm ist es, woraus uns Herr Prediger Belsheim in Christiania, der wohlverdiente Herausgeber des *Codex aureus* der Evangelien, diesmal willkommene Auszüge spendet. Dass jener Bibel der erstere Name mit vollem Rechte zukommt, werden wir zugeben, wenn wir erfahren, dass von den ihr noch gebliebenen 309 Blättern aus dicker Eselshautmembran ein jedes über 35 Zoll lang und 18 Zoll breit ist und dass 2—3 Männer dazu gehören, sie zu tragen. Den anderen Namen hat sie von ihrer sagenhaften Anfertigung durch einen eingemauerten böhmischen Mönch mit Hilfe des Teufels, welcher letztere daher auch auf Fol. 290 in seiner ganzen schauerlichen Infernalität, mit 2 Zungen, mit Hörnern und mit Klauen an Händen und Füssen, abconterfeit ist. Im Vorworte zunächst giebt der Herausgeber die erforderlichen Aufschlüsse über der Handschrift Gestaltung, Geschichte, Alter und Inhalt. Die Schrift derselben ist in den biblischen Stücken eine grosse deutliche Minuskel mit Wortabtheilung und einigen Interpunctionszeichen. Jede Seite ist in 2 Columnen getheilt, auf jeder Columne stehen in der Regel 106 Zeilen. Aus einer Notiz auf dem oberen Deckel geht hervor, dass sie früher im Besitze des Benedictinerklosters Podlazic gewesen ist, von diesem aber ‚ob nimiam domus sue egestatem' an das Kloster Sedlec verpfändet und später (im J. 1295) an das bei Prag gelegene Kloster Brevnov verkauft wurde. Als dieses im Jahre 1420 zerstört wurde, kam sie in das Tochterkloster Braunau, siedelte nach Prag (1594) und zuletzt nach Stockholm (1648) über. Sie umfasst das ganze Alte und Neue Testament in lateinischer Sprache, jenes auf fol. 1—118, dieses auf fol. 253—286; ausserdem aber noch eine Masse von Beigaben, z. B. fünf Alphabete, die Prologe des Hieronymus und Anderer, zwei Schriften des Josephus, Isidori Origines in 20 Büchern, eine medicinische Isagoge, verschiedene Gemälde und Figuren, eine böhmische Chronik, ein Onomastikon und ein Calendarium. Der Text dieser Bibel ist grösstentheils der der römisch-katholischen Vulgata; ausgenommen aber sind folgende Bestandtheile: 1) Die Psalmen treten in der Uebertragung des Hieronymus ex Hebraeo auf. 2) In den synoptischen Evangelien finden sich durchgängig Lesarten aus vorhieronymischen Uebersetzungen, speciell aus dem Colbertinus (11. Jahrh.) und dem cod. aureus. 3) Von der Apostelgeschichte und 4) von der Apokalypse bietet

der Stockholmer Riesencodex eine werthvolle alte Version dar, und zwar zum ersten Male eine vollständige, während wir bis jetzt die erstere nur aus einigen Bruchstücken im cod. Bobiensis zu Wien sowie aus den mehrfach defecten codd. Cantabrigiensis und Laudianus, die letztere bloss aus einer Reihe von Citaten gekannt haben. In Betreff des Vorkommens solcher älteren Uebersetzungen in ziemlich jungen Handschriften mitten unter Reproductionen der Vulgata führt Belsheim die Evangelien im Colbertinus und das 1. Evangelium im Claromontanus (jetzt Vatic.) als Analoga an, als Grund dieser Inconsequenz aber das bei kleinen und armen Klöstern leicht erklärliche Nichtvorhandengewesensein aller Bücher im Vulgatatexte, woraus sich auch der Umstand erklärt, dass im Gigas Holmiensis die Apostelgeschichte augenscheinlich erst in späterer Zeit nachgetragen worden ist. Ingleichen zieht er aus den falschen Wortabtheilungen Act. 20, 15: *contarchium* (für *contra chium*), Act. 27, 7: *contrac nidum* (für *contra cnidum*) den Schluss, dass die Uebersetzung dieses Buches auf einen sehr alten Codex mit scriptio continua zurückgeht. Dieselbe erweist sich übrigens mit Laudianus als näher verwandt, denn mit Cantabrigiensis. In Apok. 19, 15 steht *lazam* (für *torcular*) *vini*, wo man *lazam* vielleicht für eine Verschreibung aus *lacam* erklären und dieses als einen Metaplasmus für *lacum* auffassen könnte. — Im Anhang (S. 91—134) giebt der Editor eine Vergleichung der übrigen NTlichen Bücher im Gigas mit der Vulgata (ed. Tischend. 1864), der drei ersten Evangelien zugleich mit den meisten herausgegebenen Handschriften vorhieronymische Uebersetzungen, aus der wir ersehen, dass neben dem Briefe des Jakobus auch der an die Hebräer manche Eigenthümlichkeiten im lateinischen Texte aufzeigt. Bemerkenswerth ist die Reihenfolge der Bücher im N. T., da auf Act. sofort die katholischen Briefe, dann die Offenbarung und zuletzt die Briefe des Paulus nebst dem an die Hebräer folgen. Daran schliesst sich noch die Ep. ad Laodicenses, deren Wortlaut der Herausgeber mittheilt und wir von dem im cod. Fuldensis (ed. Ern. Ranke, Marb. 1868, p. 291 sq.) mehrfach abweichend finden. — Ueberblicken wir den Gesammtinhalt der Publication des Herrn Belsheim, so zweifeln wir nicht, dass unsere Freude über diese Bereicherung der Itala-Literatur von Allen, die sich näher damit bekannt machen, getheilt werden wird.

Lobenstein. Dr. Hermann Rönsch.

Friedrich Grundt, Kaiserin Helena's Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande. (Programm des Gymnasiums zum heiligen Kreuz in Dresden.) 1878. XII S. 4°.

Die vorliegende Arbeit verdient dem Meere der Vergessenheit entrissen zu werden, in welches alljährlich der geschwollene Strom der Programmliteratur abzufliessen pflegt, indem dieselbe einen ganz nützlichen Beitrag zur Geschichte der Geographie und Topographie des heiligen Landes enthält. Der Verfasser beantwortet darin die Fragen: „Wann, in welcher Begleitung, und zu welchem Zwecke ist Constantin's Mutter nach Canaan gegangen, welche Orte hat sie dort besucht, welche Kirchen, Klöster und andere Gebäude dürfen als von ihr gestiftet, welche Anordnungen und Einrichtungen als von ihr herrührend betrachtet werden?" — Es wäre gefällig gegen den Leser gewesen, wenn der Verfasser kurz motivirt hätte, warum er seine Beantwortung dieser Fragen in beinahe umgekehrter Ordnung beginnt. Vermuthlich veranlasste ihn die Zweckmässigkeit des analytischen Verfahrens zunächst den Angaben der Tradition über Helena nachzugehen, welche sich vorzugsweise an die angeblich von ihr gegründeten Gebäude knüpfen. Er zählt diese letzteren vollständig und mit sehr sorgsamer Quellenangabe auf, sowohl die in Jerusalem selbst, als auch die in den nächsten Umgebungen und die sonst im heiligen Lande sich vorfindenden. Das Resultat ist freilich ein sehr unsicheres. Die meisten dieser Gebäude sind entschieden aus späterer Zeit und von keinem der wenigen, die in die Zeit der Helena zurückreichen, lässt sich mit auch nur annähernder Sicherheit behaupten, dass es von ihr herrühre. — Dass die älteren Quellen dem Constantin und nicht der Helena die Gründung der Grabeskirche in Jerusalem zuschreiben, zeigt der Verfasser mit Evidenz. — Mit der Zeitberechnung giebt sich der Verfasser viel Mühe, es sind nur leider zu viel unbekannte Grössen im Ansatze, doch hat seine Datirung 326—327 das Meiste für sich. — Was die Reisebegleitung betrifft, so ist absolut sicher freilich nur, dass sich die Kaiserin nicht allein befand, wofür es wohl kaum der Belege der Quellen bedarf; möglich ist es, dass Entropia, die Mutter der zweiten Gemahlin Constantin's, bei ihr war, aber freilich erwartete man, dass die Quellen dies bestimmter erwähnten. — Der Zweck war offenbar, an den heiligen Stätten zu beten. Die andere Angabe: diese Stätten zu reinigen, dort das Kreuz Christi zu suchen, tragen das Gepräge der Fiction an der Stirne. — Dass die Reiseroute der Kaiserin vom Sinai

über Jerusalem, Samaria, Galiläa bis Damaskus gegangen sei (S. 5), lässt sich aus den Angaben der Quellen nicht erweisen. Sie sprechen nur von Jerusalem, Bethlehem und dem Oelberge, und ausserdem unbestimmt von den „Städten des Orientes“ oder vom „ganzen Orient“. Auch widerspricht dem der Verfasser selbst auf S. 8, wo er zweifelt, dass Helena bis nach Galiläa gekommen sei. — Aufgefallen ist uns, dass der Verfasser Sepp, Jerusalem und das heilige Land 1873 gar nicht erwähnt. — Wir freuen uns, dass der Verfasser zu dem früheren archäologischen Arbeitsfelde, dem seine sorgsame Abhandlung „über die Trauergebräuche der Hebräer 1866“ angehörte, zurückgekehrt ist. Möge er es weiter anbauen, dagegen die hebräische Grammatik Andern überlassen.

Jena. C. Siegfried.

C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. (Herausgegeben von der Gesellschaft der Wissenschaften in Christiania.) Christiania, 1879. gr. 8⁰. S. XVI und 318.

Mit einer Unermüdlichkeit und Gelehrsamkeit, die wahrhaft bewundernswerth sind, hat der ehrwürdige Vertreter deutscher Theologie im höchsten Norden nun schon zum vierten Male den Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel seine Nachforschungen gewidmet. Von werthvollem Material und Studium spendet dieser neue Band eine reiche Fülle. Der erste Aufsatz (S. 1—160) ist betitelt: ‚Ein Gregor von Nazianz beigelegtes Glaubensbekenntniss in syrischer Sprache aus einer nitrischen Handschrift des British Museum' und giebt ein Glaubensbekenntniss des Gregorius Thaumaturgus im Original und in zwei altkirchlichen lateinischen Uebersetzungen, zwei Glaubensbekenntnisse aus der *κατὰ μέρος πίστις* und den Glaubensdekalog des Gregorius von Nazianz, nebst einem Glaubensbekenntnisse des Jobius. Dazu drei Anhänge: Ueber die Authentie der Glaubensformel des Gregorius Thaumaturgus, über die *κατὰ μέρος πίστις* und über die vierte Katechese des Cyrillus von Jerusalem. — Nr. 2 enthält das bald dem Concil von Nicäa, bald einer antiochenischen Synode zugeschriebene Bekenntniss gegen Paul von Samosata, griechisch und syrisch (S. 161—175); Nr. 3 das christologische Bekenntniss des Eudoxius von Constantinopel (S. 176—185); Nr. 4 die Exhortatio S. Ambrosii episc. ad

neophytos de Symbolo aus drei Handschriften (S. 186—195); Nr. 5 die Explanatio Symboli ad initiandos nach einer S. Gallener Handschrift (S. 196—222); Nr. 6 des Augustinus Sermo CCXIII. in traditione Symboli II. nach einer Breslauer Handschrift (S. 223—249), mit beachtenswerthen Notizen auch über die Sprache der Itala; Nr. 7 S. Faustini (d. i. des Faustus von Reji) tractatus de Symbolo aus einer Handschrift von Olbi (S. 250—281); Nr. 8 eine Auslegung des Symb. apostolicum aus dem früheren Mittelalter nach einer Wiener Handschrift (S. 282 — 289); Nr. 9 einen Tractatus Symboli aus einem Missale et Sacramentarium Florentinum einer Handschrift des 12. Jahrhunderts (S. 290—308); Nr. 10 eine Partie aus einer angeblich von Origenes verfassten Auslegung des apostolischen Symbols aus fünf Handschriften (S. 309—315). Den Schluss bilden Nachträge zu dem von uns in dieser Zeitschrift 1876, S. 583 ff. besprochenen dritten Bande der ‚Quellen'. — In des Referenten auf S. 276 f. Anm. angeführter Schrift finden sich allerdings keine Beispiele von der Anwendung der zweiten anstatt der dritten Conjugation; dass es aber deren giebt, zeigen folgende Belege, Hist. Apollon. regis Tyri c. 40: ut . . ad lucem proce*deat* (*γ*). Gloss. Philox. p. 192, 48 und 193, 17: sca*bet* (so lies für scav.), κνήθει. Formul. confess. (IX saec.) ap. Boucherie (Mélanges lat. et bas-lat., Montpell. 1875) p. 26: ut mihi iniung*eas* penitencia(m). Es entbehrt mithin die Präsensform *emergentur* in S. Faustini tract. de Symbolo keineswegs der Analogie. Bei Ambrosius ad neophytos (S. 189, Z. 5) halten wir *puteo* in dem Satze: ‚quos . . inferni puteo mors una demergit' für den Dativ, so dass kein *in* vorgesetzt zu werden braucht; vgl. Victor. Vitens. hist. persec. Wandal. I. 18: quos etiam *vicino mari* voluit eadem hora demergere, nebst Halm's Index s. v. dativi usus insolentior p. 84; dgl. den zu Dracontii carmina minora ed. Duhn, p. 104 sq. — In sachlicher Hinsicht giebt schon das obige Inhaltsverzeichniss ein Bild von der Mannigfaltigkeit des Dargebotenen; wir finden aber auch innerhalb dieser in sich abgeschlossenen Gebiete, wenn wir sie nachdenklich durchwandeln, so manche wohlgelungen und überzeugend motivirte Detailschilderung, an der man sich erfreuen kann, wozu z. B. die Charakteristik der Schreibweise Augustin's S. 229 f. gehört. Man sieht sich eben bei derartigen wissenschaftlichen Productionen, wie die vorliegende ist, überall, wohin man tritt, von der beruhigenden Gewissheit begleitet, dass der vorangehende Führer nicht zu den Neulingen zählt, sondern vielmehr bedachtsam und des

Weges durch lange Erfahrung kundig dem Ziele entgegenstrebt. Möge ihm noch viele Jahre hindurch die rüstige Kraft gewährt bleiben, seine wissenschaftlichen Reisen im Norden und Süden Europa's fortzusetzen und deren Früchte den Harrenden darzureichen!

Lobenstein. Dr. Hermann Rönsch.

Victoris Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum recens. Carolus **Halm.** Berolini, 1879. X und 90 S. in Hochquart.

Von dem durch den Freiherrn v. Stein begründeten grossartigen Nationalwerke Monumenta Germaniae historica bildet die vorgenannte Schrift den 1. Theil des 3. Bandes der Auctores antiquissimi. Die Herausgabe dieser iu historischer, kirchengeschichtlicher und sprachlicher Hinsicht höchst wichtigen Geschichte der vandalischen Christenverfolgung in Afrika (geschrieben im J. 488) war den bewährtesten Händen anvertraut, wofür die neue Edition sowohl in dem sorgfältig hergestellten Texte, als auch in der Behandlung seiner Spracherscheinungen glänzende Beweise liefert. Unter den dabei benutzten 6 codd. ragt der Laudunensis [= A] aus dem 9. Jahrhundert durch Güte und Unversehrtheit hervor, enthält aber nur das — erst später in die Historia eingeschaltete — katholische Glaubensbekenntniss (II. §§ 56—101) nebst der von ihm allein dargebotenen Notitia provinciarum et civitatum Africae (p. 63—71 bei Halm). Die übrigen zerfallen mit Einschluss der wahren ed. princeps, die von Jehan Petit zu Paris unter Ludwig XII., also spätestens im Jahre 1515, gedruckt wurde [= p], in zwei Familien: *BLV* und *Rp* (mit einem Bernens.). Obgleich in *BV* durch Nachlässigkeit des Abschreibers manche Worte weggelassen sind, die sich in *R* finden, so steht doch die zweite Familie ihrem Werthe nach tiefer, als jene, und leidet an Interpolationen. Lesarten von *A* erscheinen bald in *BV* bald in *R*, es fehlen aber in ihnen mitunter einzelne oder mehrere auf einander folgende Worte (in *BV* an 18, in *R* an 22 Stellen). Wo beide Familien differiren, werden Lesarten von *BV* in 15, solche von *R* in 20 Fällen durch *A* bestätigt. Die Varianten der ed. princ. sind von Halm lediglich desshalb in den kritischen Apparat mit aufgenommen worden, weil aus ihr sehr schlechte Lesungen in den Vulgärtext übergegangen sind, besonders in den Rui-

nart's, eines in der Kritik wenig Bewanderten, der auf die zu Köln im Jahre 1537 erschienene Edition, welche von Reinhard Lorichius nach einem höchst fehlerhaften Exemplar der Pariser hergestellt worden war, allzu grosse Stücke hielt. Das Endurtheil des neuesten Herausgebers geht dahin, dass bis jetzt noch keine Handschrift aufgefunden sei, die ausser *ABR* mit Nutzen zur Verbesserung des Victor'schen Textes angewendet werden könnte. Die Historia zerfällt bei ihm in drei Bücher mit Paragraphenabtheilung, es ist jedoch auch der anderweitigen Eintheilung in fünf Bücher durch Angabe der Capitel und durch die Seitenüberschriften Rechnung getragen. Hierauf folgt die etwas später geschriebene Passio VII martyrum (p. 59—62) und zum Schlusse die bereits erwähnte Notitia. Zu den biblischen Citaten sind unter dem Texte die Fundorte sorgfältig verzeichnet; nur p. 34, 25 lies Jo. 16, 13 (anst. 13, 16); p. 36, 3 (und im Ind. locor. p. 73) lies 2 Cor. 13, 5 (anst. 50); p. 39, 19 füge Jes. 6, 3 hinzu, ebenso Psalm. 35, 9 zu p. 12, 22: saturatus ab ubertate domus dei et torrente deliciarum eius potatus, — und 2 Tim. 4, 6 zu p. 11, 21: tempus meae resolutionis advenit. Solche Anführungen nach ihrem ursprünglichen Wortlaute kritisch festzustellen, ist bekanntlich oft sehr schwierig, ja bisweilen ganz unmöglich, weil sie schon frühzeitig nach der Vulgata gefälscht worden sind, und dass man diess auch mit denen des Bischofs von Vita gethan hat, lässt sich nicht bezweifeln. Glücklicherweise aber sind manche Stellen unangetastet geblieben oder wenigstens mit Hilfe einzelner Zeugen zu integriren, und der gelehrte Editor hat nach dieser Richtung hin sich mit dem besten Erfolge bemüht. In Betreff des Alten Testamentes haben wir bei genauer Vergleichung gefunden, dass die Citate des Victor aus dem Pentateuch, aus 1 und 4 Regn., Job, Sap. (16, 21) und aus Jes. Jerem. Ezech. Dan. vorhieronymisch, die übrigen vulgatistisch sind. In der Stelle Jes. 26, 20 (p. 18) möchten wir die von *BLV* dargebotene Lesart *pusillum aliquantulum* [= μικρὸν ὅσον ὅσον LXX] für die ursprüngliche halten. Die NTlichen Anführungen zeigen mehr einen gemischten Charakter, indem z. B. die aus dem 1. und 4. Evangelium und dem 1 Korinthierbriefe theils eine ältere Fassung, theils die der Vulgata aufweisen; andere dagegen sind ausschliesslich aus der Zeit vor Hieronymus. — Unter den dankenswerthen Zugaben zeichnet sich der 4. Index, welcher die verba et locutiones umfasst, durch seine Fülle und Vollständigkeit sowie durch die Zuverlässigkeit der darin ent-

haltenen sprachlichen Belehrungen aus; er ist in der That eine mustergiltige Leistung, deren Verdienstlichkeit sich nicht bloss auf den Sprachgebrauch desjenigen Schriftstellers, dem sie zunächst gewidmet ist, sondern auf die vulgäre Latinität überhaupt erstreckt. Einige geringe Aenderungen und Zusätze erlauben wir uns hier anzudeuten: bei *contradere* und *picturare* ist zu lesen Prol. 4 (anst. 3), bei *ministeria* I. 25 (anst. 39), bei *nervicae cordae* I. 43 (anst. 14). Zu *catomos* p. 83 konnte auch auf *Ger. Jo. Vossius* de Vitiis serm. verwiesen werden, der die Phrase *in catomo levari* mit einer Stelle der Acta S. Babylae belegt hat. Das Subst. *subtilitas* kommt bei Victor dreimal (Hist. II. 1. 28. III. 17) in der Bedeutung calliditas, versutia vor, gleich dem englischen *subtileness*. Was endlich subrigat *ignibus* III. 27 anlangt, wofür nach Halm möglicherweise *subigat* zu lesen sei (p. 89), so kann über die Richtigkeit der handschriftlichen Ueberlieferung kein Zweifel bestehen. Während nämlich subrigere im ökonomischen Sinne, wie Nonius Marcellus p. 50, 2 Mercer. bezeugt, ein rustiker Ausdruck war, scheint die Redeweise subrigere *aliquem bestiis* (oder auch *ignibus*) in der Provinz Afrika ein terminus technicus des Amphitheaters gewesen zu sein. In seinem Spicilegium addendorum lexicis Lat. 163 sq. führt Paucker mehrere Stellen aus den Psalmenerklärungen des Augustinus an, aus welchen diess hervorgeht, z. B. Aug. in Ps. 56, 14: (martyres) bestiis subrecti sunt, alii ferro percussi, alii ignibus concremati. In Ps. 51, 8: ut multum saevias, subrecturus es bestiis . . . Schliesslich fühlen wir uns gedrungen, über die vortreffliche Ausgabe des Victor Vitensis, welche der hochverdiente Director der königl. Staatsbibliothek zu München den Sprachforschern sowohl als auch den Historikern und Theologen in die Hand gegeben hat, unsere lebhafte Freude auszusprechen.

Lobenstein. Dr. Hermann Rönsch.

Léopold Niepce. Les manuscrits de Lyon et mémoire sur l'un de ces manuscrits le Pentateuque du VI[e] siécle accompagné de deux fac-simile par M. Léop. Delisle, Membre de l'Institut, Directeur de la bibliothèque nationale. Lyon (1879). 8. XV und 109 S.

Der Herr Verf. giebt Notizen über neun Bibliotheken Lyons und erwähnt dabei auch eine Reihe dort befindlicher Manuscripte. Wann er auch von diesen Handschriften nur einige

etwas eingehender bespricht, so ist doch seine Arbeit überhaupt dankenswerth und sie kann Manchem beim Suchen und Nachforschen gute Dienste leisten. Lyon war begreiflich von Altersher reich an literarischen Schätzen, namentlich in der kirchlichen Literatur, aber im Laufe der Jahrhunderte ging nicht weniges zu Grunde, anderes wurde zerstört und fand namentlich seinen Weg nach Paris. Der Katalog Ant. Fr. Delandine's (Manuscrits de la bibliothèque de Lyon. 3 T. Paris et Lyon, 1812. 8) genügt nicht mehr und sollte durch einen neuen ersetzt werden, freilich eine kolossale Arbeit. Delandine trägt auch die Schuld, dass leicht eine der wichtigsten Lyoner Handschriften (54 der Stadtbibl.) bis in die neueste Zeit unbeachtet blieb. Er setzte ihre Entstehung in die Karolingerzeit, in die Mitte des 9. Jahrhunderts (1. p. 269 unter Nr. 329), während sie in das 6. Jahrhundert gehört. Es ist eine Uncialhandschrift, die eine alte lateinische Uebersetzung des Pentateuch enthielt; gegenwärtig besitzt die Lyoner Bibliothek davon noch 64 Blätter, welche die Uebersetzung geben von Gen. 16, 9—17, 17. 19, 5—28. 26, 33—33, 15. 37, 7—38, 22. 42, 36—50, 25. Exod. 1, 1—7, 19. 21, 9—35. 25, 25—26, 13. 27, 7—40, 30. Deut. 1, 1—11, 4. Man erinnert sich unwillkürlich, dass Lord Ashburnham in London 1868 fol. in splendider Ausstattung erscheinen liess: Librorum Levitici et Numeronum versio antiqua Itala e cod. perantiquo in bibl. Ashburnhamiense conservato nunc pr. typis edita, und findet es eigen, dass die Facsimile sich entsprechen und sich in Lyon gerade nichts von Levit. und Num. erhalten hat. Herr Léop. Delisle leistet nun S. 21 ff. den Beweis, der nicht stringenter geführt werden kann, dass die Blätter, die sich Lord Ashburnham 1847 erwarb, aus der Lyoner Handschrift sehr geschickt herausgerissen worden sind: es sind die Lagen 15—25 und das erste Blatt der Lage 26, die gerade den Text bei Ashb. geben, den Schlusstitel von Exod., dann Levit. (hier fehlt 18, 70—25, 16., Lage 18, die verschwunden war), Num. und den Initialtitel von Deuter. Ueber den Dieb besteht kein Zweifel. Es war der berüchtigte Bücherdieb Libri, ein italienischer Flüchtling, der in Frankreich naturalisirt und zum General-Inspector der Bibliotheken Frankreichs ernannt, seine Stellung in niederträchtiger Weise dazu benutzte, seinem neuen Vaterlande zum Danke Bücher im Werthe von enormen Summen zu stehlen und schliesslich seine theuere Person und seinen Raub nach England in Sicherheit brachte. Die Bibliotheken Lyons inspicirte (!) er gegen Ende 1841.

Wie der gewöhnliche Dieb sich mit Dietrich, Stemmeisen und Anderem zu seinem Werke rüstet, so that es L. in seiner Weise mit seiner Kleidung, denn wir lesen S. 37: „Il portait, sous prétexte d'infirmités, un vaste pardessus, à grandes poches et à manches très-larges, dont on riait même beaucoup." Nach S. 29 bereitet Herr Ulysse Robert eine Ausgabe der Lyoner Fragmente vor, die hoffentlich nicht zu lange auf sich warten lassen wird.

Zürich. O. F. Fritzsche.

Richard Quäbicker, Karl Rosenkranz. Eine Studie zur Geschichte der Hegel'schen Philosophie. Leipzig, 1879.

Der am 14. Juni 1879 verewigte Karl Rosenkranz hat nicht bloss als der vielseitige und vielgewandte Vertreter des Centrum Hegel'scher Philosophie, sondern auch als theologischer Schriftsteller für die wissenschaftliche Theologie bleibende Bedeutung. Ein jüngerer, begabter Philosoph an der Albertina, welcher der Hegel'schen Philosophie sehr fern steht, bietet nun „eine allgemeine Charakteristik seiner hervorragenderen literarischen Leistungen" „und zwar mit der speciellen Tendenz, durch diese Charakteristik die Stellung zu kennzeichnen, die dem berühmten Lehrer der Albertina in der Geschichte der Entwickelung der Hegel'schen Philosophie zukommt". Unsereiner hält sich hauptsächlich an Rosenkranz' Religionsansicht (S. 82 f.). Die wichtigsten einschlagenden Schriften sind: Die Naturreligion, ein philosophisch-historischer Versuch (1831); Encyklopädie der theologischen Wissenschaften (1831, 2. Aufl. 1845); Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (1831, als besondre Schrift 1836); Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre (1841, besonders gedruckt 1845). Rosenkranz hat sich wenigstens redlich bemüht, Gott als persönlich, Christum als Gottmenschen aufzufassen. Als Hegelianer hat er den von dem Meister (1822) begonnenen Kampf gegen Schleiermacher zuerst fortgeführt in seiner „Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre". In der That ist diese Rosenkranz'sche Schrift seine verdienstlichste Leistung auf religionsphilosophischem Gebiete, insofern er darin scharfsinnig und umfassend nachgewiesen hat, dass Schleiermacher in seiner Dogmatik nicht aus dem Widerspruch herausgekommen ist, „die Theologie philosophisch zu begründen und sie nichtsdestoweniger von der Philosophie unabhängig machen zu wollen". — Was Schleiermacher

indessen durch seinen Frömmigkeitsbegriff, so unvollständig derselbe ist, — zwar nicht für die Grundlegung der systematischen Theologie, wohl aber für das Verständniss des religiösen Bewusstseins geleistet hat, entgeht begreiflicherweise dem Hegelianer, der für die Pistis ja nicht als solche, sondern nur insofern Interesse hat, als sie sich zur „Gnosis entwickeln" lässt" (S. 101 f.). Die Entwickelung der wissenschaftlichen Theologie dreht sich noch heute hauptsächlich um Hegel und Schleiermacher, und zu ihrer Verständigung hat Rosenkranz einen bleibenden Beitrag gegeben. Auch seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften" hat J. L. Räbiger in seiner gehaltvollen „Theologik oder Encyklopädie der Theologie" (1880, S. 76 f.) nachgesagt: „Im Geist des Hegel'schen Systems mit gründlicher theologischer Sachkenntniss hat Rosenkranz ausführlich die Theologie als Wissenschaft der Religion des absoluten Geistes encyklopädisch dargestellt." „Mag immerhin die Kritik in der Encyklopädie von Rosenkranz Einzelheiten zu beanstanden haben, und mag ihm auch mit Recht der Vorwurf gemacht werden, Hegel'sche Ideen in den Inhalt der Theologie hineingetragen zu haben, die Anerkennung kann ihm nicht versagt werden, dass er gegenüber den vorangegangenen Systemen der Theologie die Dignität einer Wissenschaft und ihre Stelle im Gesammtorganismus der Wissenschaften vindicirt hat." Unsere Zeitschrift verdankt dem unvergesslichen Verewigten noch die schöne, von Quäbicker gar nicht erwähnte Abhandlung: „Der deutsche Materialismus und die Theologie" (1864. III. S. 225—287). Nicht alles, was Rosenkranz veröffentlicht hat, ist so, wie es verdiente, gewürdigt worden. Jedenfalls ist er als der Letzte aus einer grossen theologischen und philosophischen Vergangenheit von uns geschieden, hat übrigens nicht bloss von der theologisch-kirchlichen, sondern auch von der Hegelisch-philosophischen Rechtgläubigkeit, wie der Herr Verf. nachweist, zu leiden gehabt.

A. H.

Zwei Bemerkungen.

1. In der Abhandlung über Hegesippus (in dieser Zeitschrift 1876. VI. S. 178—229), für welche ich wahrlich eine andre Aufnahme erwarten durfte, als ihr zum Theil widerfahren ist (vgl. meine Vertheidigung in dieser Zeitschrift 1878. III. S. 297—321), habe ich auch die 7 israelitischen Häresien zu erklären versucht (S. 198 f.). Dieselben sind *Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μασβώθεοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι*. Die *Μασβώθεοι* kehren bei Hegesippus noch einmal wieder als Absenker jener 7 Häresien, *ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεύβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθεανοι, καὶ Γορθαῖος, ὅθεν Γοραθηνοί, καὶ Μασβώθεος, ὅθεν Μασβώθεοί*. Die *Μασβώθεοι* fehlen als solche bei Justinus (Dial. c. Tr. c. 80 p. 307), welcher (mit Ausschluss der Samariter) als 7 jüdische Häresien bezeichnet *τοὺς Σαδδουκαίους ἢ τὰς ὁμοίας αἱρέσεις Γενιστῶν καὶ Μεριστῶν καὶ Γαλιλαιων καὶ Ἑλληνιανῶν καὶ Φαρισαίων καὶ Βαπτιστῶν*. Wohl aber begegnen uns Constitutt. appr. VI, 6 *καὶ Μασβωθαῖοι οἱ πρόνοιαν ἀρνούμενοι, ἐξ αὐτομάτου δὲ φορᾶς λέγοντες τὰ ὄντα συνεστάναι καὶ ψυχῆς τὴν ἀθανασίαν περικόπτοντες*. Bei Pseudo-Hieronymus de haeresibus 10, welchem sich Isidorus von Hispalis (Origg. VIII, 5) und Honorius Augustodunensis de haeresibus anschliesseu, begegnen uns vor Genisten und Meristen wieder die Masbothaei, aber als solche, welche dicunt ipsum esse Christum, qui docuit illos in omni re sabbatizare. So pflegt man noch heute die Masbotheer als Sabbatarier (מַשְׁבּוּתָאֵי) anzusehen, was in keiner Weise angeht. Ich wollte den Namen zurückführen auf מִצְוֹת und Verwandte der Sadducäer, Vorläufer der späteren Karäer finden, welche sich auf das Schriftwort, insbesondere auf die Gebote der Thora beschränken wollten. Bei weiterer Erwägung scheint es mir

jedoch besser, den apostolischen Constitutionen zu folgen. Wer die Vorsehung leugnet und alles automatisch entstehen lässt, also eine epikureisch-sadducäische Weltansicht weiter bildet, muss alles auf Zufall (*τύχη*) und Willkür (צביית) zurückführen. Sollte der Name *Μασβώθεοι* nicht zusammenhängen mit צביית, voluntas im Sinne des arbitrium? Bestärken können in solcher Vermuthung bei Clemens v. Alex. Strom. VII, 17, 108 p. 900 *τῶν Σιμωνιανῶν οἱ Ἐντυχιταὶ καλούμενοι*. Die Eutychiten, für welche man nicht aus Theodoret haer. fab. I, 1. V, 9 zu setzen braucht *Εὐτυχιταί*, weisen zurück auf *Ἐν τύχῃ* Gen. 30, 11. Ich wage es, diese Vermuthung als solche vorzutragen, würde aber gern etwas Besseres annehmen.

2. In dem sogen. ersten Briefe des römischen Clemens c. 44 habe ich schon vor der Bekanntmachung der syrischen Uebersetzung, welche meine Textherstellung völlig bestätigt hat, gegeben: *Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς. διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (vgl. c. 42: *κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν*) *καὶ μεταξὺ ἐπὶ δοκιμῇ ἔδωκαν, ὅπως, ἐάν τινες κοιμηθῶσι, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν*. H. Holtzmann hat in dem vortrefflichen Werke: Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt, 1880, S. 220, noch mit den Leipziger und Tübinger Herausgebern das unerklärliche *ἐπινομὴν* des Alexandrinus, dessen Berichtigung schon das *ἐπιδομὴν* des Hierosolymitanus gebietet, beibehalten, kommt aber (S. 212) auch bei den Hirtenbriefen auf den „streng durchgeführten Grundsatz der *δοκιμασία* 1 Tim. 3, 10 (5, 22. 2 Tim. 2, 2)". Kann man noch zweifeln, wie in dem Clemensbriefe zu lesen ist? Das sei mit allen Ehren des sehr verdienstlichen Werkes vorläufig bemerkt. A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XVIII.

Zur Erklärung der Genesis.

Von

Dr. **Fr. Schröring** in Wismar.

(Cap. 6, 4.)

Nach V. 1. 2 verbinden sich die Gottessöhne mit den Töchtern der Menschen. Ursprünglich sind es die unsterblichen Götter, die sich mit sterblichen Weibern vermischen: „da aber von Jahve selbst derart nicht im entferntesten zu denken war, so mussten die Gottessöhne oder Engel an die Stelle der Götter gesetzt werden.“ (Ewald, Jahrb. d. Bibl. Wissenschaft VII. S. 20.) Es liegen also unserer Erzählung ähnliche Mythen zu Grunde, wie wenn Zeus die Semele und Danae besucht, oder mit andern Worten der Himmelvater die Erdmutter befruchtet. Da man den eigentlichen Sinn des Mythus nicht mehr verstand, so lag nach dem Volksglauben eine so entsetzliche Versündigung vor, dass Jahve V. 3. sich gedrungen fühlte, das Lebensalter der Menschen auf 120 Jahre herabzusetzen. Später konnten fromme Gemüther dergleichen von den Engeln nicht glauben, und so hielten dann in echt euhemeristischer Weise einige Erklärer die Gottessöhne für Sethiten, andere gar für Qainiten, und noch andere für Machthaber und Gewaltige.

V. 4 geben die LXX nicht nur נְפִלִים, sondern auch גִּבֹּרִים durch *γίγαντες* wieder, und hierin sind ihnen fast sämmtliche ältere und neuere Uebersetzer und Erklärer gefolgt. Die Nefilim sind allerdings Riesen; sie werden ausser an unserer Stelle nur noch Num. 13, 33 erwähnt und dort heisst es, die Kundschafter hätten die Nefilim gesehen, nämlich die ʿAnaqs-Söhne, die von den Nefilim seien, und sie wären sowohl diesen, als auch sich

selbst so klein wie Heuschrecken vorgekommen. Wenn hiernach die ʿAnaqim von den Nefilim abstammen, so scheinen letztere die ältesten, dagegen die ʿAnaqim und Refaim nebst den Riesenvölkern der Emim, Zamzumim und Amorim (Amos 2, 9) jüngere Riesengeschlechter zu bezeichnen, wie in ähnlicher Weise die Griechen Titanen und Giganten unterschieden. Dagegen wird der Ausdruck Gibbor meines Wissens nie von einem Riesen, auch nicht von dem allbekannten Goljath gebraucht, während der Heldenkönig David und seine Garde (2 Sam. 17, 8) und seine ausgezeichnetsten Helden (2 Sam. 23, 8 ff.) so genannt werden; und dass das Intensivum von dem fast nur poetisch gebrauchten גֶּבֶר sich ganz besonders dazu eignet, einen Heros oder Halbgott zu bezeichnen, leidet keinen Zweifel.

Ich übersetze ganz wörtlich: Die Nefilim waren in jenen Tagen auf der Erde und auch nachdem die Gottessöhne zu den Töchtern der Menschen kamen, und sie ihnen gebaren; das sind die Heroen, die Männer des Ruhms von Urzeit her. Die Riesen, in denen die ungebändigten Naturkräfte und die rohen Massen personificirt sind, gelten wohl bei allen Völkern für älter, als das Menschengeschlecht, dem sie endlich unterliegen, und in diesem Vernichtungskampfe sind vorzugsweise die Heroen thätig. Wenn es nun heisst, dass die Riesen auch noch nach dem Auftreten der Heroen auf der Erde waren, so lese ich hier zwischen den Zeilen, dass ein heftiger Kampf entbrannte, der nicht so bald entschieden wurde, schliesslich jedoch mit völliger Vernichtung der Nefilim endigte; sind ja doch nach Ansicht aller Völker sämmtliche Riesengeschlechter dem Untergange verfallen. Hiernach möchte ich Nefilim (Sing. נָפִיל Ew. LB. § 149, e.) durch gefallene (nicht vom Himmel gefallene), untergegangene übersetzen, wofür auch der Umstand spricht, dass רְפָאִים nicht bloss Riesen, sondern auch Schatten der Unterwelt (*εἴδωλα καμόντων*) bedeutet. Dass den Hebräern manche Riesen- und Heroensagen bekannt waren, folgere ich aus der ganzen Darstellungsweise in 2 Sam. 21, 15—22. 23, 8—39. 1 Chron. 11, 10—37; wahrscheinlich hätten sie Stoff genug

gehabt zu einer Titanomachie oder Gigantomachie. Aber die Bibel konnte von ihrem sittlichen Standpunkte aus solche rohe Kämpfe nicht billigen. Wenn sie auch von rein menschlichem Standpunkte aus bewundernd bemerkt: *das sind die Heroen, welche sind die Männer des Ruhms von Urzeit her,* so folgt doch gleich darauf V. 5. die bitterste Klage über das sittliche Verderben der Menschheit. So ist es denn nicht zu verwundern, dass alle jene Riesenstämme ohne Sang und Klang in die Unterwelt hinabsteigen. Und dennoch ist uns 1 Sam. 17 eine schöne Riesensage erhalten, die um so leichter Eingang finden konnte, da sie bereits vom Geiste der Jahvereligion getragen sich an den so beliebten Heldenkönig geheftet hatte und sicher für wirkliche Geschichte galt. Dass David einen tapfern Philistäer, der Goljath heissen mochte, erschlagen hat, ist nicht zu bezweifeln. Ueber das *Wie* des Kampfes war wohl überhaupt wenig zu sagen und dies Wenige wurde ba d vergessen. So hatte denn die Phantasie freien Spielraum, und es konnte schon in demselben Jahrhunderte eine allgemein bekannte Sage von einem Riesentödter auf David übertragen werden, wie ja ähnlich die Deutschen mit ihren Lieblingshelden, namentlich mit Dietrich von Bern verfuhren. Schliesslich noch ein paar Worte über Nimrod (Cap. 10, 9), den man gewöhnlich den Riesen zugesellt. Er war ein Gibbor oder Heros und hatte es wohl nicht mit Löwen und andern reissenden Thieren zu thun, sondern er war als *Jagdheld vor Jahve* ursprünglich ein Drachen- oder Riesentödter; denn Drachen und Riesen bedeuten in mythologischen Sagen dasselbe. Sowie der Deutschen höchster Gott Wodan zum wilden und gottlosen Jäger, so sank später der Jagdheld Nimrod zum Frevler und Empörer gegen Gott herab.

Cap. 9, 6.

J. *Wellhausen* (Geschichte Israels I. S. 403) bemerkt: „Das berühmte בָּאָדָם דמו ישפך (durch Menschen werde sein Blut vergossen) ist eigentlich unerhörtes Hebräisch“. Ich füge noch hinzu, dass nach dieser Auffassung das באדם höchst über-

flüssig sein würde: denn wer anders als Menschen sollten den Racheact vollziehen? Die LXX haben: *ὁ ἐκχέων αἷμα ἀνθρώπου ἀντὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἐκχυθήσεται.* Deut. 19, 21 geben sie נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן durch *ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ* wieder. Ex. 21, 23 u. Lev. 24, 18 findet sich תַּחַת statt בְּ und bei den LXX wiederum *ἀντί.* Hiernach übersetze ich: wer Menschenblut vergiesst, für den (ermordeten) Menschen soll sein Blut wieder vergossen werden.

Cap. 23.

Sara stirbt und wird in der von Abraham angekauften Höhle Makpela bei Hebron bestattet. Der Sinn ist durchweg klar, nur finden sich einige grammatische Schwierigkeiten. Mit Recht nimmt Hitzig (Begr. d. Kr. S. 140) an dem gegen den constanten Gebrauch der so häufigen Redeweise nach לֵאמֹר gesetzten לוֹ V. 5 u. V. 14 Anstoss. Wenn er aber לוֹ in לֻה verwandelt und zu den folgenden Versen zieht, worin ihm meines Wissens sämmtliche Grammatiker und Erklärer mit Ausnahme von Keil folgen, und ausserdem noch unter Zustimmung von Maurer V. 11 לֻאֿ statt לֹא liest, so kann ich mich dieser Auffassung nicht anschliessen. Dass von Conjunctionen abhängige Imperative vorkommen sollten, will unserm Sprachgefühle durchaus nicht einleuchten; dennoch weist Bopp (Vergl. Gram. § 729 Anm.) nach, dass einige Sanskrit-Imperative von yadi und c'êt wenn regiert werden. Aber das Sanskrit unterscheidet sich auch dadurch von den meisten andern Sprachen, dass es einen Imperativ der ersten Person in cohortativem Sinne gebildet hat, während umgekehrt der hebräische Imperativ nur in der zweiten Person vorkommt, immer wie abgebrochen als blosser Ausruf dasteht und so wenig untergeordnet werden kann, dass er nicht einmal eine Negation vor sich duldet (Ewald, LB. § 226). Sollte trotzdem der Imperativ mit einer Conjunction zulässig sein, so würde hier nach meiner Ansicht nur אִם, wie V. 13 u. Cap. 24, 42, nicht לוּ stehen können. Das לוּ kommt vorzugsweise, wenn nicht ausschliesslich, in solchen Bedingungs- und

Wunschsätzen vor, in denen entweder von ganz unmöglichen, oder doch kaum zu erwartenden Dingen die Rede ist (Ewald, LB. § 329 b, § 358). Hiernach erkläre ich auch Cap. 17, 18. 30, 34. Wenn Abraham mit den Worten לוּ יִחְיֶה um Ismaels Leben bittet, so erwartet er kaum die Erfüllung seiner Bitte, da er aus der göttlichen Verheissung, die 90jährige Sara solle ihm noch einen Sohn gebären, den Schluss zieht, Ismael werde sterben. Als Laban die dem Anscheine nach so günstigen Bedingungen seines Schwiegersohnes vernommen hatte, bricht er in die Worte aus לוּ יְהִי כִדְבָרֶךָ wenn es doch so wäre! glaubt aber fest, der schlaue Jaqob werde sein Anerbieten zurückziehen.

Die richtige Lesart für V. 5—6 u. 14—15 findet sich ohne Zweifel V. 11 und es ist beide Male לֹא statt לוּ zu lesen. Das לֹא אֲדֹנִי (vergl. Cap. 42, 10. 2 Kön. 6, 12. Zakh. 4, 5. 13. 2 Sam. 24, 24. 1 Chron. 21, 24) passt hier überall ganz vorzüglich: es treten sich auf diese Weise die Parteien in der höflichsten Form dem Anscheine nach mit der grössten Entschiedenheit entgegen. Ausserdem legen das *μή* der LXX V. 6 und *οὐχί* V. 15 noch ein bedeutendes Gewicht zu Gunsten des לֹא in die Wagschale. Auch der Samaritaner hat an beiden Stellen לֹא, wie Severin Vater bemerkt. V. 13 soll die doppelte Wunschpartikel אִם····לוּ verstärken: wenn doch nur Du, wenn Du mich hörtest! Allein auch hier müssen wir wohl לֹא statt לוּ lesen. Das אַךְ אִם אַתָּה ist Aposiopesis: wenn du doch nur .... (Abraham will wahrscheinlich hinzufügen: endlich den Preis bestimmen wolltest! Er unterbricht aber seine Rede und fährt mit grosser Entschiedenheit fort:) nein höre mich, ich bezahle das Geld für den Acker etc. Dagegen nimmt Efron V. 14—15 mit den Worten nein, mein Herr, höre mich! noch einen gewaltigen Anlauf, als wolle er durchaus kein Geld, aber er besinnt sich doch noch zur rechten Zeit, bestimmt den Preis und leistet mit den Worten was ist das zwischen mir und dir etc. nur schwachen Widerstand. Abraham zahlt nun die genannte Summe und wird somit Besitzer des Grundstücks.

Dass unser Erzähler noch die Urkunde des Kaufcontracts vor sich gehabt habe, wie Delitzsch fast glauben möchte, ist schwer anzunehmen. Karl David Ilgen meint, es sei, als ob der Verfasser Notarius bei dem Acte gewesen wäre, und wir könnten jetzt sagen, es sei, als ob ihm stenographische Berichte vorgelegen hätten. Richtig urtheilt J. Wellhausen (Geschichte Israels I. S. 336): „Der Handel unterscheidet sich in nichts von jedem andern rite vor sich gehenden orientalischen Kauf, die ganze Erzählung besteht in der langweiligen Ausbreitung der sich stets gleichbleibenden Umstände eines solchen Rechtsgeschäfts.“ Diese breite Auseinandersetzung ist aber keine leere Spiegelfechterei, sondern hat ihre volle Berechtigung. Keil bemerkt darüber: „Wenn Efron Abraham das Feld mit der Höhle zu schenken sich erbietet, so war dies nur eine noch jetzt im Oriente übliche Wendung, mit der, so weit sie ernstlich gemeint wird, es auf ein den Werth des Geschenkes reichlich ersetzendes Gegengeschenk abgesehen ist, meist aber nur das Abdingen von dem zu verlangenden Kaufpreise von vornherein abgeschnitten werden soll. Vergl. Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenlande, II. S. 168 ff.“

XIX.

Joel und Baruch.

Von

A. Hilgenfeld.

Propheten und Prophetisten oder Apokalyptiker üben einen mächtigen Reiz auf die Forschung aus, schon weil sie mehr oder weniger Räthsel aufgeben, noch mehr, weil sie, wenn sie enträthselt werden, gerade in das innere Leben, in das Empfinden und Denken ihrer Zeiten und Kreise einen tieferen Einblick gestatten. In diesem Sinne hat mich die Prophetie des Alten Testaments und die sich ihr anschliessende Apokalyptik

besonders angezogen. Habe ich hier freilich die vorliegenden Räthsel, so weit ich mich mit ihnen beschäftigte, auch wirklich gelöst? Es kann mir nur lieb sein, wenn neue Untersuchungen mich zu weiterer Prüfung veranlassen. In diesem Sinne fasse ich hier den Propheten Joel und den Baruch, welcher in Wirklichkeit des Propheten Jeremia treuer Gefährte war, aber auch in dem Buche, welches unter den Apokryphen des Alten Testaments seinen Namen führt, in das Apokalyptische streift, zusammen.

I. Joel.

Den Propheten Joel hatte man seit Credner (1831) und Hitzig (1838) schon als den ältesten aufgefasst, von welchem uns eine Schrift erhalten ist, ohne sich durch die gewichtigen Bedenken Wilhelm Vatke's[1]) irre machen zu lassen. Ein Prophet, welcher von den Syrern, den gefährlichen Feinden Israels im 9. Jahrhundert vor Chr., von dem Reiche Ephraim, der Hauptmacht Israels zu jener Zeit, von dem damals unter den Israeliten so weit verbreiteten Götzendienste, von dem Königthum in Jerusalem kein Wort schreibt, sollte gleichwohl noch in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts geschrieben haben und zu seiner Schrift durch eine grosse Heuschreckenplage veranlasst worden sein. Ich stand noch ganz allein, als ich in Joel einen Propheten der persischen Zeit erkannte, da die Reiche Syrien, Ephraim, Juda längst untergegangen waren, und in seinen vier Heuschreckenschwärmen, unbeschadet einer wirklichen Heuschreckenplage, eine verblümte Darstellung der vier Perserheere fand, welche bis 458 durch Palästina gegen Aegypten gezogen waren[2]). Jetzt ist es unleugbar, dass Eberhard Schrader[3]) meine Ansicht, welche übrigens mit der

---

[1]) Die Religion des Alten Test. Th. I. 1835. S. 462 f.

[2]) In der Abhandlung: Das Judenthum in dem persischen Zeitalter, in dieser Zeitschrift 1866. IV. S. 412 f., wo ich eine Uebersetzung und Erklärung des Buches Joel gegeben habe.

[3]) In der 8. Auflage von de Wette's Lesebuch der hist.-krit. Einleitung in die kanon. und apokryph. Bücher des Alten Test. 1869. S. 285 f.

jetzt beliebten weitgehenden Pentateuch-Kritik nichts zu thun hat, keineswegs widerlegt hat. Brauche ich doch nicht bloss auf meine Vertheidigung[1]) zu verweisen, sondern kann auch L. Seinecke[2]), B. Duhm[3]), H. Oort[4]) nennen, welche den Joel gleichfalls in die persische Zeit setzen. So hat neuestens Adalbert Merx gar eine eigene Bearbeitung des Joel verfasst[5]), welche diesen Propheten noch etwas tiefer in das persische Zeitalter herabrückt, nämlich nicht vor 445 geschrieben haben lässt. Da finde ich freilich, bei aller Uebereinstimmung in der Hauptsache, eine wesentlich verschiedene Auffassung.

Bisher gingen die Ausleger des Joel so auseinander, dass die Einen die Heuschrecken dieses Propheten nur eigentlich, die Andern mehr uneigentlich verstanden. Merx findet beide Auffassungen gleich richtig und gleich unrichtig. Er schreibt (S. 42): „Man kommt nicht durch mit der Annahme eines eigentlichen Sinnes, ebenso wenig aber auch mit der eines allegorischen Sinnes, der sich inbesondere dann als völlig unzulänglich erweist, wenn man in der Weise der Alten die Gazhâm, Arbë, Jëleq, Hasîl auf bestimmte Völkerzüge, wie Assyrer, Chaldäer, Perser, Diadochen oder gar Römer, zu deuten versucht, da alle solche Versuche dadurch ausgeschlossen sind, dass der Prophet die Heuschreckengattungen scheinbar als gegenwärtig resp. eben dagewesen voraussetzt.“ Freilich ein wenig überzeugender Grund. Warum soll Joel nicht von gegenwärtigen oder eben dagewesenen Heuschrecken, eigentlichen oder uneigentlichen, ausgehen? Merx schreibt ferner (S. 64 Anm.): „Zuletzt hat Hilgenfeld — die abgeschwächte Völkerdeutung

[1]) Das Buch Joel im persischen Zeitalter, in dieser Zeitschrift. 1870. IV. S. 442 f.

[2]) Der Evangelist des Alten Test. 1870. S. 44.

[3]) Die Theologie der Propheten. 1875. S. 275.

[4]) De Leeftijd van Joël, in: Theol. Tijdschrift. 1876. p. 362—377.

[5]) Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu der Reformation. Eine exegetisch-kritische und dogmengeschichtliche Studie. Beigegeben ist der äthiopische Text bearbeitet von A. Dillmann. 1879.

ohne weitere Begründung behauptet. Nach ihm sind die vier Heuschreckennamen Andeutung der gerade vier Perserheere, die bis 458 durch Palästina gegen Aegypten gezogen waren." So etwas nennt Merx (S. 37. Anm.) „falsches Historisiren". Sehen wir zu, was er Besseres bietet! Er belehrt uns (S. 34), dass Joel auf dem Uebergange vom Propheten zum Schriftgelehrten stand, und zwar zum prophetistischen Schriftgelehrten oder Apokalyptiker. Nun, so ungefähr habe ich ja selbst in meiner Bearbeitung des Buches Joel (S. 426 f.) gesagt: Joel verrathe bereits die Richtung zu jener verschleierten Darstellung, „mit welcher in dem Buche Daniel die jüdische Apokalyptik begann". Ich habe nichts dagegen, wenn Merx (S. 43 f.) den Joel die alten Propheten studiren, ihre Verkündigungen des göttlichen Gerichts mit einander verbinden, eine Art Midrasch über den Tag Jhvh's schreiben lässt. Aber die jüdischen Apokalyptiker haben die politische Zeitlage ihres Volkes sehr genau ins Auge gefasst. Sollte Joel von derselben noch so gut wie abgesehen, nichts als eine mystische Schilderung des erwarteten Endgerichtes ohne geschichtliche Beziehungen verfasst haben? Da kommt man doch vielleicht nicht ohne „Historisiren" durch. Merx lässt den Joel die Unterlage seiner Darstellung, die Heuschreckenplage nicht aus der Wirklichkeit, seien es nun eigentliche Heuschrecken oder heuschreckenartige Kriegsheere, entnehmen, sondern vielmehr aus der ägyptischen Heuschreckenplage Exod. 10, 4 f. herbeigeholt haben, indem er die alte Erlösung Israels aus Aegypten als den Typus schliesslicher Befreiung am Tage Jhvh's darstellen wollte. Da würde Joel freilich von einer grossen Einzelheit, wie die ägyptischen Heuschrecken, den Antitypus des ganzen Endgerichtes entnommen haben. Es giebt nicht bloss ein falsches Historisiren, sondern auch ein falsches Apokalyptisiren. Wir dürfen also wohl die Behauptungen des neuesten Bearbeiters vorsichtig prüfen: dass Joel nur apokalyptische Heuschrecken als Vorboten des Endgerichtes schildern wolle, vollends dass dieselben in C. 1 eigentlich, dagegen in C. 2 uneigentlich, als feindliche Heere zu fassen seien. Es müsste wunderbar zugehen, wenn der alte Streit der eigentlichen und

der uneigentliehen Auffassung sich auf solche Weise lösen sollte. Es müsste befremden, wenn man auf dem Uebergange zu der jüdischen Apokalyptik von den geschichtlichen Verhältnissen ganz abgesehen hätte.

Während man früher bei Joel 2, 18 eine Pause oder Lücke fand, lässt Merx (S. 63 f.) das ganze Gedicht von Anfang bis zu Ende (1, 1—4, 21) uno tenore geredet, den Zusammenhang nirgends unterbrochen werden. Darin, dass Joel 2, 18 keine Pause macht, hat Merx wohl Recht. Das Gedicht mag uno tenore geredet sein, aber schwerlich in Einem Athemzuge, schwerlich so einförmig, wie Merx (S. 63) behauptet: „Ist nun unzweifelhaft das Ende apokalyptisch, so kann der Anfang, der mit dem Schlusse zusammen eine Einheit bildet und in dieselbe Zeitperiode gehört wie dieser, nicht ein Ereigniss in der Zeit Joels sein, sondern er bewegt sich gleichfalls am Ende der Zeitgeschichte, nicht in der Zeit (vergl. unten die Analyse von David Qimchi's Auslegung), und die Angeredeten sind nicht seine Zeitgenossen, sondern Leute, welche beim Eintritt des Tages Jahve's leben und diesen Tag erleben.“ Von vorn herein ein mehr als gewagter Schluss! Weil das Ende sich im Futurum bewegt, soll alles im Futurum stehen! Von vorn herein ist es weit glaublicher, dass Joel, wie seine prophetischen Vorgänger es zu thun pflegten, im Präsens beginnt und dann zum Futurum übergeht. So einförmig ist sein Gedicht in Wirklichkeit nicht. Die Propheten gehen meistentheils von der dunklen Gegenwart über zu Mahnung und Warnung, um schliesslich eine lichte Zukunft in Aussicht zu stellen. Ist es bei Joel anders? Joel wird 1, 1—2, 11 beginnen mit seiner düstern Gegenwart, in welcher er die furchtbare Nähe des Tages Jhvh's angezeigt findet, dann 2, 12—14 eine kurze Aufforderung zu Busse und Umkehr, schliesslich 2, 15—4, 21 die Lichtseiten einer herrlichen Zukunft folgen lassen.

Die Plage oder die Plagen, mit deren Schilderung Joel, 1, 2—2, 11 beginnt, werden allerdings als Vorboten des Jhvh-Tages dargestellt, brauchen desshalb aber nicht zukünftige zu sein. Merx bemerkt (S. 63): „Joel versetzt uns 1, 2 an den

Anfang des Weltgerichtes, in den Augenblick, wo die apokalyptischen Heuchrecken schon als Vorboten da sind." Ebenso vor der Uebersetzung (S. 83): „Der Redner versetzt sich an das Ende der Zeiten und spricht zu der Generation, welche das Endgericht Jahve's erlebt und in das Reich der Zukunft selbst eingeht, in dem Juda verherrlicht werden soll." Joel selbst lässt uns ziemlich das Gegentheil annehmen. Er kann doch nicht noch ungeborene Aelteste und Landesbewohner 1, 2. 3 angeredet haben: „Höret dieses, ihr Aeltesten, merket auf, alle Landesbewohner! Ist dergleichen etwa in euren Tagen oder in eurer Väter Tagen [in näherer oder fernerer Vergangenheit] geschehen. Erzählt davon euren Söhnen, und eure Söhne ihren Söhnen, und ihre Söhne dem kommenden Geschlechte" [in näherer und fernerer Zukunft]. So stellt sich der Prophet von vorn herein zwischen die Vergangenheit, in welcher so etwas, wie jetzt, nicht vorgekommen ist, und die Zukunft, in welcher so etwas, wie jetzt, nie wieder vorkommen wird. Es kann also nur der Gegenwart gelten, wenn Joel 1, 4 fortfährt: „Was der Gazâm übrig lässt, das hat die Heuschrecke gefressen, und was der Jēleq übrig liess, das frass der Hasîl." Es kann nicht einmal fraglich sein, ob solche Heuschrecken in die Zukunft fallen, da sie offenbar gegenwärtig sind, und von einem Futurum exactum jede Spur fehlt. Fraglich ist nur, ob wir mit eigentlichen Heuschrecken auskommen. Merx versteht eigentliche, nur apokalyptische Heuschrecken, bemerkt aber (S. 39 f.) selbst, dass als Vorbereitung des Tages Jhvh's wirkliche Heuschrecken nicht geeignet sind. „Denn so verderblich sie sind, so erstreckt sich ihre Verwüstung, auch wenn die Züge stundenlang sind, doch immer nur auf einen engen Bezirk, so dass ihr Auftreten nicht mit den gewaltigen Veränderungen wie Aufrollen des Himmels, Herabstürzen der Sterne, Verdunklung der Sonne [2, 10] verglichen werden kann. Weiter bereitet uns 2, 25 eine Schwierigkeit, wo die Jahre (pluralisch), die Arbē, Jēleq, Hasîl und Gazâm [also in andrer Folge als 1, 4], Jahve's grosses Heer, das er gegen Juda geschickt hat, verwüstet haben, zurückgezahlt werden sollen. Man fragt billig:

Welche Jahre? da es nach dem Zusammenhange von 1, 4—7 f. so scheint, dass das grosse Volk in hinter einander folgenden Schwärmen gekommen und die Ernte (dann aber die eines Jahres) vertilgt hat.“ Dann wird Joel schon 1, 4 nicht von einem einzigen Jahre mit viermaliger Heuschreckenplage geredet haben, sondern von mehreren Jahren, am Ende von einem ganzen Zeitraume, in welchem die gesuchte Vierzahl der Ausdrücke, deren Reihenfolge der Prophet selbst nicht festhält, von selbst auf das Uneigentliche hinweist. Die Heuschrecken sind, auch wenn sie sich zur Zeit des Propheten wirklich gezeigt hatten, hauptsächlich Bild für eine allgemeine Verwüstung. Verlieren wir sie doch im Folgenden, ausgenommen 2, 25, wo die eigentliche Fassung scheitert, ganz aus dem Auge. Es gilt der Gegenwart, nicht der Zukunft, wenn Joel 1, 5 die Berauschten und alle Weintrinker auffordert zu weinen und zu trauern wegen des Mostes, welcher vor ihrem Munde vernichtet ist, wahrlich nicht erst nach hundert Jahren oder mehr. Und weniger zu blossen Heuschrecken, als zu heuschreckenartigem Kriegsvolke stimmt es, wenn Joel 1, 6 fortfährt: „Denn ein Volk ist über mein Land gekommen, stark und ohne Zahl, seine Zähne sind Löwenzähne, und Gebisse einer Löwin hat es.“ Ein starkes und zahlreiches Kriegsvolk wird den Weinstock des Judenthums verwüstet haben (1, 7). Joel fordert 1, 8 f. die jüdische Landschaft (wahrlich nicht erst künftiger Zeiten) auf zu trauern über ihre Verwüstung. Ebenso gegenwärtig ist das Aufhören von Speis- und Trankopfer in dem Tempel zu Jerusalem, über welches die Priester daselbst (gewiss nicht noch ungeborene) trauern (1, 9). So sind es auch schon lebendige Ackerleute und Winzer, welche Joel 1, 11 über den Verlust von Weizen, Gerste und Feldernte überhaupt zu wehklagen auffordert[1]). Nicht während alles noch in dem ge-

[1]) An den Winzern nimmt Merx unbegründeten Anstoss. „Unerträglich“ sollen die כֹּרְמִים, Winzer, stehen neben den אִכָּרִים, Ackerleuten, welche allein über den Verlust von Weizen und Gerste klagen können. Aber es ist ganz erträglich, wenn neben den Ackerleuten beiläufig, vielleicht um die Verszeile zu füllen, auch Winzer

wohnten Gange ist, sondern als etwas Unerhörtes schon eingetreten ist, fordert Joel 1, 13 f. die Priester von Jerusalem auf zur Klage über das Ausbleiben von Speis- und Trankopfer, ja zur Anordnung von Fasten und feierlicher Volksversammlung. Das Klagegebet, welches er der jüdischen Gemeinde recht eigentlich vorschreibt, wird man nicht mit Merx, welcher sich übrigens gerade hier um die Textkritik wohl verdient gemacht hat, von 1, 15 bis 2, 2 ויערפל ausdehnen dürfen, sondern mit 1, 20 beschliessen müssen. Ueber eine blosse Heuschreckenplage führt schon dieses Gemeindegebet hinaus.

15. Wehe dem Tage! Denn nahe ist Jhvh's Tag.
Und wie Gewalt vom Gewaltigen kommt er.
16. Ist nicht vor unsern Augen Speise entzogen,
Vom Hause unsers Gottes Freude und Jubel?
17. Es stampfen Färsen, zerbrochen werden ihre Krippen,
Wüste sind Speicher, eingerissen Kelter —
Denn Getreide ist hin! — Was sollen wir in sie legen?
Verstört sind Rinderheerden, weil sie keine Weiden haben,
Auch Schafheerden sind zu Schanden.
19. Zu dir, Jhvh, rufe ich.
Denn Feuer frass die Anger der Trift,
Und Flamme versengte alle Bäume des Feldes.

---

erwähnt werden. Die Winzer werden wohl auch Aecker gehabt haben. Und die Klage schweift nicht ab von dem eigentlich Nothwendigen, Weizen, Gerste, Feldernte überhaupt. Auch 1, 17 hat man an der alleinigen Erwähnung des Getreides keinen Anstoss zu nehmen, nicht etwa mit Merx einzuschalten: Trauben und Oliven. Dort sind zu den Kornspeichern die Kelter ebenso beiläufig hinzugefügt, wie hier zu den Ackerleuten die Winzer. Es ist geradezu unrichtig, wenn Merx fortfährt: „Mit den *κτήματα* oder *κτήτορες* von מקנה, קנה S[eptuaginta] und Sym[machos] weiss ich nichts zu machen, es zeigt aber, dass hier nicht כרמים stand.“ Im Gegentheil, die LXX haben hier, wie Hos. 2, 17, כְּרָמִים wiedergegeben: *κτήματα*, wie Spr. 31, 16 כֶּרֶם durch *κτῆμα*. Symmachos las richtig כֹּרְמִים, übersetzte aber *κτήτορες*.

20. Selbst das Gethier des Feldes schmachtet auf zu dir;
Denn vertrocknet sind die Wasserbäche,
Und Feuer frass die Anger der Trift.

V. 17. 18. lautet in dem masoretischen Texte:

עבשו פרדות תחת מגרפתיהם
נשמו אצרות נהרסו ממגרות
כי הביש דגן׃ מה נאנחה בהמה
נבכו עדרי בקר כי אין מרעה להם
גם עדרי הצאן נאשמו׃

Da sind, wie Merx (S. 100 f.) bemerkt, nicht weniger als 4 Hapaxlegomena, an welchen man bis jetzt mit geringem Erfolge herumgerathen hat. Aber LXX, Peschito, zum Theil auch Symmachos lasen noch anders. Unser Text ist sehr verdorben, und Merx hat die Herstellung mit Glück begonnen, nur noch nicht vollendet. Für עבשו setzt derselbe, dem Sinne, aber nicht dem Wortlaute nach richtig, פָּשׁוּ. Man lese רָפְשׁוּ, wie die LXX (*ἐσκίρτησαν*) bieten. Die Peschito (incoenatae sunt, was Merx ohne Grund ändert), Symmachos (*ηὐρωτίασε*) und Hieronymus (computruerunt) lasen רפשו und dachten an רֶפֶשׁ, Koth (Jer. 57, 20). Für פרדות lasen LXX (*δαμάλεις*, vgl. Hos. 4, 17. Anm. 4, 1 u. ö.), Peschito (iuvencae), wohl auch Hieronymus (iumenta) richtig פָּרוֹת, wie auch Merx herstellt. Das תחת übersetzen LXX, Peschito, Merx unrichtig: über. Dem Sinne und dem Parallelismus gemäss wird zu lesen sein תֵּחַת (Impf. Ni. von חתת, es wird zerbrochen), oder noch besser תֵּחַתּוּ, da das ו in dem folgenden מ wiedergefunden werden kann: zerbrochen werden. Für מגרפתידם bieten LXX (*ταῖς φάτναις αὐτῶν*) und Pesch. übereinstimmend: „ihre Krippen", schwerlich, wie Merx herstellt, אֻרְוֹתֵיהֶם, sondern רְפָתֵיהֶם, von רָפָה, Krippe (Hab. 3, 17), was ein Wortspiel mit dem vorhergehenden פרה ergiebt. Für ממגרות, womit nichts anzufangen ist, lesen LXX (*ληνοί*), Peschito (ebenso) und Hieronymus (apothecae) גִּתּוֹת, wie Merx richtig herstellt. Nach דגן werden wir freilich nicht gegen alle Zeugen mit Merx einschalten dürfen: Trauben und Oliven. Dagegen hat derselbe für מה נאנחה בהמה nach den LXX, welche übersetzen: *τί ἀποθήσομεν ἑαυτοῖς* (l. *ἐν αὐτοῖς*) richtig hergestellt: מָה נַּנְּחָה בָּהֶם. Das ה zu Ende könnte man mit Merx zu dem folgenden נ ziehen und הן lesen, wenn nicht alle Zeugen dagegen sprächen, und wenn man dann nicht anstatt verstörter (נבכו, Ni. von בוך) „weinende" (בכו von בכה) Rinderheerden erhielte, wozu LXX, Peschito und Merx sich verstiegen haben. Von „schuldigen" oder „büssenden" (נאשמו) Schafheerden wissen LXX (*ἠφανίσθη*) und Pesch.

(consumpti sunt) noch nichts, und Merx stellt richtig her: נָשַׁמּוּ.
Man wird wohl lesen müssen:

רָפְשׁוּ פְּרוֹת תַּחַתּוּ רְפָתֵיהֶם
נשמו אצררת נהרסו גִתּוֹת
כי הביש דגן: מָה נַּנְּחָה בָהֶם
גם עדרי הצאן נָשַׁמּוּ:

Die allgemeine Drangsal wird mit Farben der Gegenwart gemalt. Nicht einer Zukunfts-Gemeinde, sondern der Gemeinde seiner Zeit schreibt Joel vor, die Nähe des Tages Jhvh's zu verkündigen. Hier ist das Gebet aber auch zu Ende. Nicht Priester, gar der Zukunft, sollen ein zukünftiges Geschlecht auffordern, auf Zion zu posaunen, weil ihnen der Tag Jhvh's nahe gekommen sein werde (2, 1. 2a), sondern wie 1, 6 f. 8. 13 f., so fordert Joel auch hier seine Zeit- und Volksgenossen auf, und zwar durch Posaunen auf Zion die Nähe des Tages Jhvh's anzukündigen. Dass kein andrer als der Prophet selbst im Namen Jhvh's redet, lehrt schon der Ausdruck: „auf meinem heiligen Berge". Hören wir also Joel selbst über den Tag Jhvh's, welchen er 2, 1—11 wenigstens nach der einen Seite hin kriegerisch beschreibt:

II. 1. Stosset in die Posaune auf Zion
Und trompetet auf meinem heiligen Berge!
Aufschrecken mögen alle Landesbewohner,
Denn es kommt der Tag Jhvh's, denn er ist nahe.

2. Ein Tag von Dunkel und Finsterniss,
Ein Tag von Gewölk und Düsterkeit,
Wie Schwärze ausgebreitet über die Berge.

3. Ein Volk zahlreich und stark,
Desgleichen nicht gewesen in Ewigkeit,
Und nach ihm ferner nicht sein wird
Bis in die Jahre aller Geschlechter.

4. Vor ihm frisst Feuer,
Und hinter ihm her sengt Flamme;
Gleich Edens Garten das Land vor ihm,
Und hinter ihm Wüstensteppe,
Sogar Entronnenschaft blieb ihm nicht.

Gleich wie Pferde sind sie anzusehen,
Und wie Reitpferde so rennen sie.
5. Wie Wagengerassel, über die Häupter der Berge springen sie,
Wie Flammengeprassel von Feuer, welches Stoppeln verzehrt,
Wie ein starkes Volk, gerüstet zum Kriege.
6. Vor ihm schrecken Völker,
Und Gesichter ziehen Farbe ein.
7. Wie Helden rennen sie,
Wie Kriegsleute ersteigen sie eine Mauer.
Ein jeder auf seinen Wegen gehen sie
Und nicht wechseln sie ihre Pfade.
8. Und einer den andern drängen sie nicht,
Ein jeder auf seiner Strasse gehen sie
Und zwischen Geschoss hindurch stürmen sie an.
9. Nicht werden sie abgeschnitten durch die Stadt.
Sie stürzen nach der Mauer,
Rennen in die Häuser,
Steigen durch die Fenster,
Kommen wie der Dieb.
10. Vor ihnen bebt die Erde, zittert der Himmel,
Sonne und Mond werden verfinstert,
Und Sterne raffen ein ihren Glanz.
11. Und Jhvh lässt seine Stimme erschallen vor seinem Heere.
Ja zahlreich gar sehr ist sein Kriegslager,
Ja stark ist der Vollzieher seines Wortes,
Ja gross ist der Tag Jhvh's und furchtbar gar sehr.
Wer mag ihn ertragen?

II, 2. Weit gefehlt, dass man mit dem „Tage von Gewölk und Düsterkeit“ einen Schluss machen dürfte, fährt der Prophet vielmehr noch fort, den Tag Jhvh's schwarz zu malen. Alle Uebersetzer und Erklärer haben wohl gelesen כְּשַׁחַר, und mit diesem Worte beginnt Merx seinen neuen, aber ganz unstatthaften Abschnitt: „Ausgebreitet wie die Morgenröthe liegt auf den Bergen ein Volk,

viel und stark.“ Allein es wäre wunderbar, wenn im Gegensatze gegen das Dunkel des Jhvh-Tages nun dieses Volk mit der Morgenröthe verglichen würde. Auch zu dem Folgenden stimmt nicht die freundliche Aurora, sondern Finsterniss. Offenbar ist zu lesen כְּשְׁחֹר (vgl. שְׁחוֹר, Schwärze, Klagel. 4, 8). Die herkömmliche Punctation hat Merx (S. 67) nicht gerechtfertigt durch Verweisung auf Ezechiel, wo öfters „die Berge Israels“ genannt werden, und 38, 16 steht: „wie eine Wolke, die Erde zu bedecken.“

V. 4. „Und wie Reitpferde“, וכפרשים. Merx übersetzt noch „und wie Reiter“, was dem Parallelismus und der Sache selbst nicht entspricht.

V. 5. „Wie Wagengerassel“, כקול מרכבות. Ohne Grund und gegen alle Zeugen ändert Merx כמרכבות, weil er den Vergleich mit dem Wagengerassel nicht passend findet. Allein alte Schriftsteller sind nicht zu verbessern, sondern zu nehmen, wie sie sind, auch wo etwas nicht ganz gelungen ist. Nichts beweist die Bemerkung (S. 107): „Das Rasseln der Wagen hat neben dem Knistern der Flamme, welche Stoppeln frisst, keinen Platz. Denn es ist stärker, und das folgende Bild schwächer.“ — „Wie (nur immer) ein starkes Volk, gerüstet zum Kriege.“ Aus dem Vergleiche mit einem starken Kriegsvolke folgt keineswegs, dass die Geschilderten kein wirkliches Kriegsvolk seien. Vgl. Gesenius-Kautzsch, Gramm. § 154, 3 f., Gesenius, HWB., 8, A. s. v. כְּ. nr. 3. Merx bemerkt (S. 66): „Unsre Schilderung 2, 2—10 hält sich auf der scharfen Linie zwischen Metapher und wirklicher Schilderung der Heuschrecken [nein: des andringenden Volkes], schlägt aber schliesslich in die Metapher um.“ Man darf die Grenze zwischen Metapher und wirklicher Schilderung wohl fliessend nennen und an das sogenannte כ veritatis oder intensivum erinnern, vgl. V. 7: „Wie (nur immer) Helden rennen sie, wie (nur immer) Kriegsleute ersteigen sie eine Mauer.“

V. 7. 8 wird deutlich ein in Ordnung ziehendes Heer beschrieben.

V. 8. „Und einer den andern drängen sie nicht“, ואיש אחיו לא ידחקון, ebenso Peschito, wogegen LXX: *καὶ ἕκαστος ἀπὸ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ οὐκ ἀφέξεται*, ואיש מאחיו לא ירחקון. — „Ein jeder auf seiner Strasse gehen sie“, גבר במסלתו ילכון, ebenso Peschito. Dagegen LXX: *καταβαρυνόμενοι ἐν τοῖς ὅπλοις αὐτῶν πορεύσονται*, wohl גֶּבֶר בִּמְגִנָּתוֹ ילכון. Das Wort מְגִנָּה, was an מגן, Schild, erinnert, übersetzen die LXX Klagel. 3, 65: *ὑπερασπισμόν*. — „Und zwischen Geschoss hindurch stürmen sie an“, ובעד השלח יפלו. LXX: *καὶ ἐν τοῖς βέλεσιν αὐτῶν πεσοῦνται*. Pesch.: prae armorum pondere cadent. Luther: „und werden durch die Waffen brechen“. Ich habe schon früher übersetzt: „und zwischen Geschosse stürzen sie sich“. Merx findet diese Worte „völlig unverständlich,

aber auch unherstellbar". Schwerlich mit Recht. Das בעד, welches Wort Merx V. 9 mit „durch" übersetzt (genauer: zwischen durch), macht gar keine Schwierigkeit. Das השלח kann recht gut das (feindliche) Geschoss, den Hagel von Wurfspiessen und Pfeilen bedeuten. Das יפלו kann hier, wo das (Kriegs)volk noch im Vordringen begriffen ist (vgl. V. 9), unmöglich heissen: fallen sie, gehen unter. Das Richtige hat schon Luther. Heisst doch נפל auch: einfallen (Ij. 1, 15, mit בְּ Jos. 11, 7: überfallen). — Das folgende יבצעו ist nur dadurch unverständlich geworden, dass man es durch falsche Versabtheilung von בעיר V. 9 getrennt hat.

V. 9. „Nicht werden sie abgeschnitten durch die Stadt", לא יִבָּצֵעוּ בָּעִיר. Weder das feindliche Geschoss in freiem Felde (V. 8), noch die befestigte Stadt hemmt ihr Vordringen. Nach Abtrennung von בעיר und nach der Punctation יְבַצְּעוּ LXX (*καὶ οὐ μὴ συντελέσουσιν*) und Pesch. Nach derselben Abtrennung und der Punctation יִבָּצְעוּ Theodotion (*καὶ οὐ συντριβήσονται*), Vulg. (non demolientur), Luther (und nicht verwundet werden). Nach derselben Abtrennung und der masoretischen Punctation יִבְצָעוּ Symmachos: *οὐ διακόψουσι*, Ibn Ezra: sie verwunden nicht (= לא יִפְצְעוּ), Raschi, Kimchi, Merx: „sie plündern nicht". Zieht man nach herkömmlicher Abtheilung בעיר zu dem Folgenden, so kommt man zu der Uebersetzung von Merx: „In der Stadt kommen sie [wie nichtssagend!], auf der Mauer laufen sie, in die Häuser steigen sie [stehen die Häuser so hoch über dem Erdboden?], kommen durch die Fenster wie ein Dieb." Fast alles verschoben. — „Sie stürzen nach der Mauer", ישקו בחומה. Man kann in שקק auch hier die Bedeutung: „begierig sein" (mit בְּ, nach etwas gieren, Jes. 33, 4) finden. Die Geschilderten laufen nicht etwa auf die Mauer, um sich zu zeigen, sondern stürzen sich in Erstürmungsbegierde auf die Mauer (murum impetu petunt), wie sie in die Häuser rennen und bei verschlossenen Thüren durch die Fenster steigen, überhaupt wie ein Dieb kommen.

V. 11. „Ja stark ist der Vollzieher seines Wortes", כי עצום עשה דורב, LXX. Für עשה lesen מעשה, Werk, LXX (*ὅτι ἰσχυρὰ ἔργα λόγων αὐτοῦ*) und Pesch. (et potens opus sermonis eius), עשי, die Vollzieher, Symmachos und Targum: „denn stark sind die Vollzieher seines Wortes". Auch Merx will מעשה lesen: „denn ein gewaltiges Werk hat er vor". Aber zu etwas Unpersönlichem, wie ein Werk, passt, wie Merx selbst thatsächlich eingesteht, nicht עצום, und der Parallelismus verlangt neben dem Kriegslager Jhvh's den executor verbi divini.

So schildert der Prophet nicht etwa blosse Heuschrecken, sondern vielmehr ein vordringendes (Kriegs)volk, welches weder das Geschoss der Schlacht, noch die feste Stadt aufzuhalten vermag. Dasselbe bezeichnet er als Jhvh's Kriegsheer (vgl. 2, 25), welches dessen Wort vollzieht. Dieses Heer bedroht allerdings auch das Volk Jhvh's in Jerusalem. Merx meint nun, die Mauer (V. 7. 9) beziehe sich auf Jerusalem, welches seit 445 wieder Mauern hatte (S. 31. 45), und stellt so meinem „falschen Historisiren", welches in der Zeit des noch mauernlosen Jerusalem (um 458) stehen blieb, sein Besseres gegenüber. Aber kann wohl die Mauer von Jerusalem gemeint sein? Dann müsste auch der Geschosshagel, in welchen die heranziehenden Krieger sich stürzen (V. 8), zum Theil ein jüdischer sein. Allein von einer Gegenwehr der Juden, deren Tempel die Nachbaren von Tyrus, Sidon und Philistäa berauben konnten (4, 5), ist nirgends die Rede. Die Juden erscheinen vielmehr als ganz wehrlos. Nichts von Vertheidigung ihrer Mauern. Und ein Kriegsheer, welches zur Eroberung Jerusalems heranzog, würde kaum als Jhvh's Kriegsheer, als Vollstrecker seines Wortes aufgefasst worden sein. Merx erinnert wohl an den Gog, welchen Ezechiel 38, 6 f. von Jhvh berufen werden lässt, aber doch nicht als dessen Kriegsheer, als Vollzieher seines Wortes, sondern um auf jüdischem Boden vernichtet zu werden. Bei Joel wird also das Kriegsgeschoss und die Festungsmauer nur im Allgemeinen die Unwiderstehlichkeit jenes Kriegsheeres bezeichnen sollen, welches recht gut als das vierte Perserheer gegen das aufständische Aegypten und das griechische Hülfsheer (um 458) ausgezogen sein kann. Die jüdische Landschaft war nur durch den heuschreckenartigen Durchzug bedroht. Wäre an die Mauern von Jerusalem und Gegenwehr der Juden zu denken, so müsste man bis zu dem Kriegszuge des Perserkönigs Artaxerxes III. Ochos 350 v. Chr. herabgehen, welcher Sidon und Jericho zerstörte. Allein damals ergriffen die Juden zum erstenmal gegen die Perser die Waffen, wovon hier nicht die Rede ist. Damals standen die Juden auf der Seite von Tyrus und Sidon, wovon Joel 4, 4 f. das Gegentheil aussagt. Alles bestätigt die Zeitlage von 458 v. Chr.

Die den Juden drohende Gefahr betrachtet der Prophet aber nicht als unabwendbar. Nur fordert er nicht zur Gegenwehr auf, sondern (auffallend kurz und unbestimmt) zur Sinnesänderung, damit Jhvh vielleicht seinen Sinn ändere (2, 12—14), und zum Gebete. Daher eine neue Aufforderung, auf Zion zu posaunen, Fasten und Volksversammlung anzuordnen (2, 15. 16). Daher ein neues den Priestern vorgeschriebenes Gebet, welches man freilich nicht mit Merx bis zu Ende des Buches ausdehnen darf, sondern mit 2, 17 beschliessen muss.

Zwischen Halle und Altar mögen weinen die Priester,
Die Diener Jhvh's, und sprechen:
„Schone, Jhvh, dein Volk
„Und gieb Dein Eigenthum nicht preis der Schmach,
„Dass über sie herrschen Heiden!
„Warum soll man sprechen unter den Völkern:
„Wo ist euer Gott?“

Das למשל בם גוים hätte Merx nicht wieder nach einer ganz unerweislichen Bedeutung von משל übersetzen sollen: „dass Heiden über sie spotten“. Das drückende Gefühl der Heiden-Herrschaft über das Gottesvolk wird in den Juden durch das gewaltige Kriegsheer, welchem sie wehrlos gegenüberstehen. erregt.

Nach herkömmlicher Punctation erfolgt nun sofort die Erhörung des vorgeschriebenen Gebetes 2, 18. 19: „Da eiferte (וַיְקַנֵּא) Jhvh für sein Land und schonte (וַיַּחְמֹל) seines Volkes. Und es antwortete (וַיַּעַן) Jhvh und sprach (וַיֹּאמֶר) zu seinem Volke.“ Aber wie kann, schon ehe das Gebet nur gesprochen worden ist, dessen Erhörung im Aorist berichtet werden? Von dieser Unangemessenheit hat uns Merx glücklich befreit, indem er statt der Aoriste die Jussive setzt: „Und möge Jahve für sein Volk eifern (וִיקַנֵּא) und seines Landes schonen (וְיַחְמֹל)! Möge Jahve anheben (וְיַעַן) und zu seinem Volke sprechen (וְיֹאמַר).“ Treffend bemerkt Merx (S. 38): „Die Tempusfolge Futur [2, 17 וְיֹאמְרוּ], Aorist, Futur schliesst jeden fasslichen Sinn aus und lässt keine Wahl als die, den eingesprengten Aorist V. 19 ebenfalls futurisch resp. jussivisch zu setzen.“ Aber nicht

ganz so treffend fährt er fort: „Durch diese Ueberbrückung der Pause in 2, 18. 19 verwandelt sich alles Folgende in die Fortsetzung des Gebets, in welcher dem Jahve das in der Form des Jussivs in den Mund gelegt wird, was die Betreffenden erhoffen und was, wie wir hinzufügen, von den früheren Propheten verheissen war. Nur so lässt sich Joel als eine Einheit begreifen und das Irrlicht der zwei durchaus vagen Reden auslöschen.“ Schon an sich ist es unpassend, die erwünschte Antwort Jhvh's noch den betenden Priestern in den Mund zu legen und deren Gebet gar bis zu Ende des Buches auszudehnen. Anstatt den Joel hier Zukunfts-Priester auffordern zu lassen, sie möchten zu Jhvh für ihr bedrängtes Volk beten, dann gar die günstige Antwort Jhvh's hersagen, werden wir vielmehr annehmen, dass der Prophet selbst, nachdem er den Priestern seiner Zeit ein Gebet für das Volk vorgeschrieben hat (2, 17), weiter fortfährt, die erwünschte Antwort Jhvh's, in welche er mitunter selbst redend einfällt, mitzutheilen (2, 18—4, 21).

Jhvh antwortet nach dem Wunsche des Propheten: er werde gute Ernte senden und die Juden nicht wieder preisgeben zur Schmach unter den Heiden. Da lernen wir 2, 20 das (Kriegs)volk kennen als ein nordisches, wie die Perserheere:

Und den Nordländer werde ich von euch entfernen
Und treiben in ein dürres und ödes Land,
Seine Spitzen in das Ostmeer
Und sein Ende in das Westmeer,
Und sein Gestank soll aufsteigen[1]),
Denn Gewaltiges that er.

Dass der Nordländer (הצפוני) keinen Heuschreckenzug bedeuten kann, wird von Merx (S. 40 f. 67) noch weiter ausgeführt, als es von mir schon geschehen ist. Man kann den Ausdruck allerdings auch auf das Volk vom äussersten Norden

---

[1]) ותעל צחנתו. Das vorhergehende ועלה באשו erklärt Merx mit Recht für eine Glosse (aus Jes. 34, 3. Am. 4, 10), wie schon der Wechsel des Tempus lehrt.

bei Ezechiel 38, 6. 15 zurückführen. Wenn der Nordländer (hier das Perserheer) durch Jhvh's Macht vernichtet wird, dann sollen die Juden jubeln (2, 23):

Und ihr Söhne Zion's, frohlocket und freuet euch über Jhvh, euren Gott.
Denn er giebt euch „die Speise zum Heil“ [1]) und wird euch Regen herabsenden,
Frühregen und Spätregen wie vordem [2]).

Weiter lesen wir 2, 25, dass Jhvh den Juden die Jahre des Leidens vergelten will: „Und ich erstatte euch die Jahre, welche verzehrt hat der Arbë, der Jëleq, der Hasîl, der Gazhâm, mein grosses Heer, das ich unter euch geschickt habe.“ Dass diese Jahre keine blossen Heuschreckenjahre sind, ist leicht zu erkennen, und wenn die Heuschrecken, wie das (Kriegs)-volk 2, 11, Jhvh's Kriegsheer genannt werden, so können sie kaum als wirkliche Heuschrecken gedacht werden. Das hat Merx (S. 39 f.) wesentlich anerkannt.

Befremden muss es dagegen, wie Merx (S. 17) die grosse Weissagung Joel's von der Ausgiessung des Gottesgeistes über alles Fleisch erklärt. Er übersetzt Joel 3, 1. 2: „Alsdann werde ich meinen Geist über alles Fleisch ausgiessen, eure Söhne und Töchter werden Zungen reden [וְנִבְּאוּ], eure Greise Träume

---

[1]) Ueberliefert ist את המורה לצדקה. Aber LXX u. Pesch. *τὰ βρώματα εἰς δικαιοσύνην*, escam iustitiae, also übereinstimmend את הַמַּאֲכָל לצדקה, und so ist zu lesen. Nach der masor. LA., Symmachos, Vulg. bringt Merx (S. 71) „den Lehrer zur Gerechtigkeit“, welcher vor Regen aller Art recht eigentlich hereingeschneit kommt. Das לצדקה kann freilich nicht heissen: zur Genüge, auch nicht: nach rechtem Mass. Aber wohl kann es heissen: „zum Heil“, wie ich schon früher auf Grund von Deutero-Jesaja angenommen habe. Und „die Speise zum Heil“ hat ihren guten Sinn. Merx vergleicht treffend Hos. 10, 12 זרעו לצדקה קצרו לפי חסד. Auf die Saat „zur Gerechtigkeit“ bei Hosea wird schon der Artikel vor מאכל hinweisen. Die Stelle des Hosea hat Joel ausgebeutet.

[2]) Für בראשין geben LXX (*καθὼς ἔμπροσθεν*) und Peschito. כראשין oder כבראשין, wie ich schon früher erklärt habe, und Merx (S. 72) weiter nachweist.

träumen, eure Jünglinge Gesichte schauen, sogar über die Knechte und Mägde werde ich in diesen Tagen meinen Geist ausgiessen.“ Das soll heissen: „Hierauf giesse ich meinen Geist aus über alles jüdische Fleisch, nicht etwa universell über die Menschheit; denn nur eure (der Juden) Söhne und Töchter u. s. w. werden der Gesichte gewürdigt, dass auch über ihre Sklaven und Sklavinnen der Geist kommt, wird besonders betont, über andre kommt er nicht, denn die werden vernichtet.“ „Weiter lässt Joel den Geist ausgegossen werden, nicht über alles Fleisch, wie die Worte lauten, sondern nur über Juda, er folgt darin Ezechiel 39, 29.“ Ungefähr so hat schon Hengstenberg (Christologie I, 383) den Joel verstanden. Aber wie kann man nur so erklären! Wer „alles Fleisch“ sagt, soll meinen: nicht alles Fleisch, sondern nur das jüdische Fleisch! Wer den Gottesgeist auch zu den Sklaven und Sklavinnen der Juden kommen lässt, soll denselben von allen Nicht-Juden fern halten! Dass alle Nicht-Juden vernichtet werden sollen, sagt Joel, wie wir noch sehen werden, keineswegs.

Mehr Schein hat solche particularistische Fassung bei Joel 3, 5: „Und jeder, der den Namen Jhvh's anruft (d. h. jeder Israelit), wird errettet werden; denn auf dem Berge Zion und in Jerusalem wird eine gerettete Schaar sein, wie Jahve geredet hat, und zu den Ueberlebenden gehört, wen Jahve beruft [1].“ Aber den Namen Jhvh's können doch auch bekehrte Heiden anrufen. Die Rettung der Juden zu Jerusalem und in der Zerstreuung besagt noch nicht die Vernichtung aller Nicht-Juden. Wohl lesen wir 4, 1—3 als Worte Jhvh's:

1. Denn sieh', in jenen Tagen und in jener Zeit,
   Da ich zurückführe die Gefangenschaft Juda's und Jerusalems,
2. Da werde ich alle Heiden versammeln
   Und sie hinabführen in das Thal Josaphat
   Und rechten mit ihnen daselbst

---

[1]) Den Schluss ובשׂרידים אשר יהוה קרא geben die LXX: *καὶ εὐαγγελιζόμενοι* (wohl וּמְבַשְּׂרִים), *οὓς κύριος προσκέκληται.*

Wegen meines Volkes und meines Eigenthums Israel,
Welches sie zerstreut haben unter den Heiden,
Und mein Land theilten sie
3. Und über mein Volk warfen sie das Loos
Und gaben den Knaben hin für die Hure [1]),
Und das Mädchen verkauften sie für Wein und tranken.

In der That eine Stelle, welche allein schon die vorexilische Abfassung unseres Büchleins widerlegt. Aber daraus, dass Jhvh mit allen Heiden rechten will über die Zerstreuung der Juden und die Vertheilung des israelitischen Landes, welche doch unmittelbar nur den Assyriern und Chaldäern zur Last fällt, folgt noch lange nicht, dass alle Heiden vernichtet werden sollen. Zu solcher Vorstellung berechtigt Joel auch nicht 4, 4—8, wo er die kleinen Nachbaren der nachexilischen Juden in Palästina angeredet werden lässt.

4. Und gar, was seid ihr mir, Tyrus und Sidon
Und all' ihr Bezirke von Philistäa?
Wollt ihr mir etwas vergelten?
Oder wollt ihr mir etwas anthun?
Eiligst schnell lasse ich euer Thun zurückfallen auf euer Haupt;
5. Die ihr mein Silber und mein Gold weggenommen habt
Und meine köstlichen Kleinodien in eure Tempel gebracht,
6. Und Juden und Jerusalemiten verkauft habt an Ionier,
Um sie weit wegzuschaffen von ihrem Gebiete.
7. Sieh', ich lasse sie aufstehen von dem Orte, wohin ihr sie verkauft habt,
Und lasse zurückfallen euer Thun auf euer Haupt.
8. Und ich verkaufe eure Söhne und eure Töchter durch die Juden.

---

[1]) בַּזּוֹנָה, LXX *πόρναις*, Pesch. pro mercede meretricum, Vulg.: in prostibulo. Merx (S. 109) nimmt daran Anstoss, dass der Knabe für eine Hure dahingegeben sein soll, und ändert mit H. Oort (l. l. p. 367) בַּמָּזוֹן (vgl. Gen. 45, 23), um Zehrung. Aber je wohlfeiler Huren sein mochten, desto passender ist solcher Spottpreis.

Die verkaufen sie an Sabäer [1]), ein fernes Volk.
Denn Jhvh hat's geredet.

Merx (S. 77 f.) verfällt hier zwar nicht in ein „falsches Historisiren“, wohl aber in vages Apokalyptisiren. Soll es sich doch auch hier nicht um Beziehungen auf jüngst vergangene Ereignisse, sondern um allgemeine abschliessende Anschauungen handeln. Auch Tyrus, Sidon und Philistäa soll Joel aus Ezechiel geschöpft haben (S. 29). Hier liegen offenbar bittere Erfahrungen zu Grunde, welche die Juden vor der Wiederummauerung Jerusalems 445 mit ihren nächsten Nachbaren gemacht hatten. Wenn nun aber Söhne und Töchter der Nachbarvölker an ferne Sabäer verkauft werden sollen, so denkt ja Joel gar nicht an Vernichtung aller Nicht-Juden.

Die endgültige Entscheidung beginnt mit der Aufforderung Jhvh's an alle Heiden zum Kriege, welcher nicht durch jüdische Gegenwehr, sondern durch göttliches Strafgericht im Thale Josaphat beschlossen wird (4, 8—21). Auch hier keine Spur von dem ummauerten Jerusalem und von Ausrottung aller Nicht-Juden. Auffallend erscheint mitten in Worten Jhvh's auch bei Merx Joel 4, 11: „Schaaret euch und kommet all' ihr Heiden von ringsum und versammelt euch, dorthin führe herab Jhvh, deine Engel.“ Der masoretische Text theilt allerdings so ab und schliesst mit שָׁמָּה הַנְחַת יהוה גבוריך. Allein richtiger bieten die LXX: *καὶ συνάχθητε ἐκεῖ· ὁ πραῢς ἔστω μαχητής* (הַנִּחָת יְהִי גִבּוֹר), wenigstens abweichend Pesch.: atque ibi franget

[1]) לִשְׁבָאִים, wie Pesch. bestätigt. Freilich LXX *εἰς αἰχμαλωσίαν* (לִשְׁבִי, vgl. Jer. 15, 2), wie Merx auch hier lesen will. Die masoretische Lesart soll unerhört sein: „denn hinter dem bekannten Volke müsste es heissen: אל־העם הרחוק, so dass der fehlende Artikel in M. für das שבי der S. zeugt. Man kann nicht sagen: verkaufen an Sabäer, ein fernes Volk, sie waren bekannt genug. [Nicht um die Sabäer bekannt zu machen, sondern um sie den fernen Ioniern V. 6 entgegenzusetzen, wird ihre Ferne hervorgehoben.] Die apokalyptische Unbestimmtheit, welche in dem אל עם רחוק liegt, schliesst die Sabäer aus.“ Im Gegentheil der Gegensatz gegen die fernen Ionier erfordert ein bestimmtes Volk.

dominus fortitudinem vestram (שׁמה הַחַת יהוה גבוריך). Die LXX befreien uns von der hier unpassenden Rede Jhvh's. Lehrt doch auch V. 10: „Der Schwächling spreche: ein Held bin ich", dass wir V. 11 herzustellen haben: „Eilet und kommet, all' ihr Heiden, von ringsum und versammelt euch dort! Der Verzagte sei ein Held" (הַנִּחָת יְהִי גִּבּוֹר, das schliessliche יך scheint aus dem folgenden יע gekommen zu sein). Schaaren über Schaaren sieht der Prophet 4, 14 im Thale החרוץ, was Merx (S. 74) nicht „der Entscheidung", sondern (weit hergeholt) „des Dreschschlittens" übersetzt. Jhvh erweist sich dort als eine Zuflucht für sein Volk. „Jerusalem wird heilig sein, und Fremde werden nicht mehr dahin eindringen" (4, 17), wahrlich nicht, weil alle Nicht-Juden umgebracht sein sollten. Das jüdische Land wird gesegnet. „Aber Aegypten wird zur Wüste werden, und Edom wird zu einer Wüstensteppe werden wegen des Frevels an den Judäern, da sie vergossen haben unschuldiges Blut in ihrem Lande." Merx urtheilt wohl (S. 28), dass Joel auch Aegypten und Edom aus Ezechiel entnommen habe, kann es aber doch nicht leugnen, dass in diesen Ländern Judenhetzen erfolgt waren. Wenn nun bloss Aegypten und Edom zu Wüsteneien werden sollen, werden andre nicht-jüdische Länder wohl ihre Bewohner behalten. Von Vernichtung aller Nicht-Juden ist keine Rede. Um so weniger dürfen wir bei Joel die schliessliche Ausgiessung des Gottesgeistes beschränken auf jüdisches Fleisch.

Merx, welcher bei Joel so manches, nicht immer mit Grund, verändert hat[1]), lässt am Schluss 4, 21 unverändert: ונקיתי דמם לא נקיתי. Das soll heissen: „Und ich erkläre ihr Blut für unantastbar, das ich (zuvor) nicht für unantastbar er-

[1]) Joel 4, 13 erklärt Merx gegen alle Zeugen für eine Glosse כי רבה רעתם. Der dritte Satz erfordert ebenso eine Begründung, wie die beiden ersten. Berechtigter ist es, wenn Merx 2, 27 nach לא יבישׁ aus LXX und Pesch. einschaltet עוֹד. Vielleicht ist nach dem ersten עוד noch einzuschalten בלעדי (πλὴν ἐμοῦ LXX Pesch.). Vor עמי setzen die LXX (πᾶς) voraus כל. Joel 4, 3 ändert Merx richtig nach LXX und Pesch. das ואל עמי in ועל עמי, vgl. V. 2 על.

klärt habe.“ Ginge es nur an, ein „zuvor“ ohne weiteres einzufügen! Und wäre der (S. 26) versuchte Beweis nur überzeugend, dass נִקָּה heissen kann: für unantastbar erklären! Die ältesten Zeugen wissen nichts von einem doppelten נקיתי, sondern bieten an ersterer Stelle נִקַּמְתִּי, LXX: *καὶ ἐκζητήσω τὸ αἷμα αὐτῶν καὶ οὐκ ἀθωώσω*, Pesch.: et ulciscar sanguinem eorum neque parcam. So hat Gesenius, welchem nach mir auch Oort (l. l. p. 377) beistimmt, hergestellt: „Und rächen will ich ihr Blut, nicht ungestraft lassen.“

Es liegt mir ganz fern, die mehrfache Förderung und Anregung, welche wir Herrn D. Merx verdanken, irgend schmälern zu wollen. Aber den prophetischen Gedanken, dass der Geist Gottes einst nicht auf einzelne Propheten, nicht einmal auf das jüdische Volk beschränkt sein, vielmehr über alles Fleisch ausgegossen sein wird, diesen hohen Gedanken, welcher wirklich erfüllt werden sollte, hätte er nicht wegerklären sollen. Das Apokalyptische bei Joel hätte er nicht so einseitig auf Kosten der geschichtlichen Beziehungen hervorheben sollen. Vielleicht würde er dann auch zu der wirklichen Zeitlage dieses mit der Ankunft Ezra's aus Babel gleichzeitigen Propheten gekommen sein.

Die Ansicht, dass das wichtige Stück Jes. C. 24—27 alsbald nach der Eroberung von Tyrus durch Alexander d. Gr. 332 v. Chr. fällt, welche ich zusammen mit der Bearbeitung Joel's ausgeführt habe, kann ich gegen Merx nicht vertheidigen, weil er (S. 30) ohne alle Gründe Jes. 24, 23 noch dem „exilischen“ Jesaja zuschreibt. Sonst meine ich diese Ansicht noch weiter stützen zu können. Die Heiden-Herrschaft, deren Druck Joel 2, 17 beklagt, deren Ende Jes. 26, 13 schon kommen sah, dauerte auch nach dem Untergange des grossen Perserreichs fort. Erst die makkabäische Zeit erfüllte die Erwartung der Juden, welche in dem Heimatlande das Joch der griechischen Herrschaft brachen, aber nur zum Theil und vorübergehend, und die römische Herrschaft zerstörte vollends allmählich den jüdischen Traum der Befreiung von aller heidnischen Herrschaft.

II. Baruch.

Dem makkabäischen Zeitalter habe ich auch den apokryphischen Baruch zugeschrieben, seinen Kern oder ersten Haupttheil 1, 1—3, 8 (abgesehen von 1, 5—14 und einigen Zuthaten) der noch unerschütterten Makkabäerzeit, seinen Anhang oder zweiten Theil (3, 9—5, 9) dem Ausgange der makkabäischen Zeit, als Jerusalem durch die Eroberung des Pompejus 63 v. Chr. zum erstenmal die Obermacht Roms erfuhr[1]. F. Hitzig hatte dagegen behauptet, Baruch 1, 1—3, 8 sei erst unter Kaiser Vespasianus (70—79) verfasst worden, Baruch 3, 9—5, 9 beziehe sich auf die Zeit Herodes d. Gr. Diese Ansicht hat J. J. Kneucker in einem eigenen, sorgfältigen Buche (1879) dahin fortgebildet, dass das ganze Buch Baruch erst nach der römischen Zerstörung Jerusalems entstanden sei und hinterher allerlei Zuthaten erhalten habe. Gegen die erhobenen Einwendungen hat er sich zu vertheidigen versucht[2]. Wider solche Zeitbestimmung habe ich an sich gar nichts einzuwenden, wenn sie sich nur wirklich rechtfertigen liesse.

Schon in der Wiedergabe der nicht sehr einfachen Ansicht Kneucker's bin ich nur in einer ganzen Kleinigkeit wirklich berichtigt worden. Derselbe lässt die Grundschrift bestehen aus 1, 1. 2a (*ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ*), 3, 3 und dem zweiten Theile (3, 9—5, 9). Dieses Büchlein ward bald nach 81 n. Chr. geschrieben von einem palästinensischen Pharisäer, aber in Rom. Nicht „um" (wie ich schrieb), sondern „nach" 73 wurde auch das Bussgebet der Exulanten 1, 15—3, 8, gleichfalls hebräisch, von einem palästinensischen Pharisäer in Rom verfasst. Möglich, dass für das Gebet 3, 1—8 noch ein dritter Verfasser anzunehmen ist, was Kneucker (B. Baruch S. 79 f.) „ausdrücklich dahingestellt sein lässt". Diese Gebete kamen dann in die Hände eines Dritten [warum sollte ich nicht hinzufügen: „oder Vierten"?], welcher denselben die Einleitung 1, 4—7.

---

[1] In dieser Zeitschrift 1862. II, S. 192—203. 1879. III, S. 437—454.

[2] Zur Baruch-Frage, in dieser Zeitschrift 1880. III, S. 309 f.

9—14 vorsetzte, sie dergestalt an 1, 1—3 anschloss und in das ursprüngliche Werk hineinarbeitete. Dieser Dritte [oder Vierte] soll aber, wie wir jetzt bestimmt erfahren, der Redactor des Ganzen sein. Dazu noch in hebräischer Sprache glossematische Zuthaten, wie 1, 2^{b} (ἑβδό—μηὲν πυρί). (8?). 2, 4—6. (26). 3, 37. 4, 7^{b}. 8^{a}). Muss man nun schon fragen, wesshalb der Redactor die Gebete 1, 15—3, 8 nicht etwa angehängt, sondern in das eigentliche Baruch-Buch eingekeilt hat, so ist es noch auffallender, dass von den zwei griechischen Uebersetzern dieses kleinen Buches der erstere nur 1, 1—3, 8 wiedergegeben, also die Uebertragung der eigentlichen Baruch-Schrift 3, 9—5, 9 einem zweiten Uebersetzer überlassen haben soll.

In dem ersten Theile 1, 1—2^{a}. 3, 15—3, 8 kann Kneucker die ursprüngliche Baruch-Schrift noch immer nicht erkennen. „Dieser Abschnitt charakterisirt sich ja — zugestandenermassen! — als ein Gebet von Exulanten im eigenen Namen, aus eigener Noth heraus; die hier in diesem Gebete beklagten Nöthen sind aber nicht diejenigen, welche die mit Jechonja Exilirten schon vor 588 hatten erfahren müssen, sondern offenbar diejenigen der seit 588 Verbannten, diese jedoch können am Tage der Zerstörung Jerusalems selbst unmöglich schon als von da bis Babel exportirt (und die gleichzeitigen Jerusalemitischen Vorgänge wissend) gedacht, ihnen also ebenso wenig, wie denen von 599, Aussagen wie 2, 1—3. 7 ff. 13. 14. 20 ff. 26. 27. (3, 3. 8) in den Mund gelegt werden: — Aussagen diess, zu denen auch in späterer Zeit erst wieder und überhaupt erst recht, die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. genügende Veranlassung gab. Gewiss enthält 1, 15—3, 8 ein Buss- und Bittgebet jüdischer Verbannten mit Beziehung auf einen verhängnissvollen Tag, als welcher jedenfalls zunächst die Verbrennung Jerusalems durch die Chaldäer gedacht werden soll. Aber wenn diese Verbannten ein gemeinsames Gebet gehalten haben sollen, so müssen sie doch nothwendig einen Sprecher gehabt haben. Warum soll nicht Baruch der Sprecher gewesen sein? Ist es glaublich, dass diese Gebete eine Zeit lang „herren-

los“ verbreitet gewesen wären? Kneucker bringt für seine Behauptung, dass 1, 15—3, 8 nicht die 1, 1—3 angekündigte Schrift sei, folgenden Beweis: „Wäre 1, 15 ff. von Anfang an mit 1, 1—3 (4) verbunden gewesen, so hätte sicherlich kein Bearbeiter diese Einleitung auf solche, möglichst ungeschickte und widerspruchsvolle Weise durch V. 4 (5)—14 erweitert. Eine Veranlassung zu solcher Einschaltung konnte derselbe nur in den herrenlos vorgefundenen Gebeten 1, 15—2, 35 (und wohl auch 3, 1—8) finden, die ihm den Gedanken nahe legen mochten, sie in die ungefähr gleichzeitig an's Licht getretene Baruch-Schrift 2. 1, 1—3. 3, 9—5, 9 hineinzuarbeiten und also in Sicherheit unterzubringen, dadurch, dass er ihnen eine Einleitung voranstellte, welche ebenso eng durch die Wörter 1, 14. 15: *καὶ ἐρεῖτε* (= וְאִמְרוּ, לֵאמֹר) zu den Gebeten überleitet, als sie — nach meinem Dafürhalten — sich durch V. 4 an V. 3 anschliesst.“ Immer fragt man da: Warum brachte der Bearbeiter das vermeintliche *ἀδέσποτον* nicht als Anhang? Sollte er schon den ersten griechischen Uebersetzer, wie jetzt Unsereinen, irre geführt haben durch jene merkwürdige Einschaltung? Dass der von Kneucker glücklich entdeckte Bearbeiter aus dem Eigenen schon zu der Einleitung Zusätze machte, ist um so weniger bedenklich, da sich auch in den Gebeten selbst allerlei Zuthaten finden. Aber was konnte ihn bewegen, ein fremdes Stück gerade zwischen der Einleitung und der ursprünglichen Baruch-Schrift einzuschalten?

Sehen wir uns zunächst die Einleitung 1, 1—15a näher an. Angekündigt werden schriftliche Worte Baruch's *ἐν τῷ ἔτει τῷ πέμπτῳ ἑβδόμῃ τοῦ μηνός, ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ἔλαβον οἱ Χαλδαῖοι τὴν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐνέπρησαν αὐτὴν ἐν πυρί* (1, 2). Verbrannt wurden nach 2 Kön. 25, 8. 9 Tempel, Königshaus und die Häuser von Jerusalem *ἐν τῷ μηνὶ τῷ πέμπτῳ ἑβδόμῃ τοῦ μηνὸς (οὗτος ἐνιαυτὸς ἐννεκαιδέκατος τῷ Ναβουχοδονόσορ βασιλεῖ Βαβυλῶνος)*. Da liegt es sehr nahe, mit de Wette bei Baruch anstatt *ἔτει* zu setzen *μηνί*, und Kneucker selbst kann den „5. Monat“ nicht entbehren, da er ihn nach dem „5. Jahre“ einschaltet. Freilich führt er

ihn nebst der chaldäischen Verbrennung Jerusalems auf den Bearbeiter zurück, so dass für die Grundschrift nur das „5. Jahr“ übrig bleibt, welches sich auf die erste Gola (seit 599) beziehen, also das Jahr 594 v. Chr. bezeichnen soll. Aber welches Recht hat man, die ganze Zeitbestimmung so auseinander zu reissen, den bedeutsamen Tag der chaldäischen Verbrennung Jerusalems von vorn herein zu beseitigen? Ist das „5. Jahr“ ursprünglich, so kann es auch recht gut der zweiten, nicht der ersten Gola gelten und von 588 an gezählt werden, also auf 583 führen. Seit Castro haben viele Ausleger den 5. Gedächtnisstag der Verbrennung Jerusalems verstanden, und es steht nichts im Wege zu erklären: „Im 5. Jahre (der 2. Gola) am 7. des Monats zur Zeit, da (לְמוֹעֵד אֲשֶׁר) die Chaldäer Jerusalem eingenommen und mit Feuer verbrannt hatten“ (וַיִּשְׂרְפוּ וילכדו בָּאֵשׁ). Bei dieser Fassung kann man, wie ich jetzt sehe, die Zahl des Monats wegen der näheren Bestimmung der Verbrennung Jerusalems allenfalls entbehren. Bei solcher Fassung kann auch Baruch in Babylonien anwesend gedacht werden. Die Worte dieses Buches soll er vorgelesen haben „vor den Ohren Jechonja's, des Sohnes Jojakim's, des Königs von Juda, und vor den Ohren alles Volkes, welches gekommen war um zu wehklagen [1]), und vor den Ohren der Begüterten (*τῶν δυνατῶν*) und der Königssöhne und vor den Ohren der Aeltesten und vor den Ohren des ganzen Volks vom Kleinsten bis zum Grössten, Aller, welche in Babylonien wohnten am Thale Sud“ (1, 3. 4). Die ganze Gola kommt in Babylonien zusammen, um den

---

[1]) Bar. 1, 3 *καὶ ἐν ὠσὶ παντὸς τοῦ λαοῦ τῶν ἐρχομένων πρὸς τὴν βίβλον* (לַסֵּפֶר) ist auch durch Neh. 8, 13 nicht zu rechtfertigen, zumal da die Baruch-Schrift nicht von vorn herein eine heilige Schrift, wie das Gesetzbuch, ist. Da wird ein Uebersetzungsfehler kaum zu verkennen sein. Ich habe gemeint, der Uebersetzer habe gelesen אֶל־הַסֵּפֶר für אֶל־הַסֹּפֵר, zu dem Kriegsobersten, und nach Kneucker's Einwendungen könnte ich an den סֹפֵר (ab epistolis) als königlichen Minister (2 Kön. 12, 11. 19, 2. 22, 3) nebst Gefolge erinnern. Einfacher ist jedoch wohl die Annahme, dass לִסְפֹּד, um zu wehklagen, verlesen ist in לַסֵּפֶר.

Trauertag der Verbrennung Jerusalems zu begehen. So weit die ursprüngliche Einleitung, welche eine fremdartige Zuthat (1, 5—15a) erhalten hat. Da werden wir ja plötzlich in die Zeit vor der Verbrennung Jerusalems zurückversetzt, als man noch in Babylonien Gelder sammeln kann für den Tempeldienst. Möglich, dass den ungeschickten Bearbeiter das 5. Jahr 1, 2 irre geleitet hat, welches er von 599 an, nicht von 588 an berechnete, indem er den „Priester" Jojakim aus dem Buche Judith (4, 6. 8. 14. 15, 8) holte. Diese Einschaltung, welche Kneucker im Allgemeinen richtig erkannt hat, schliesst 1, 14 mit einer Beziehung auf die Baruch-Schrift, welche zugleich mit dem Gelde nach Jerusalem geschickt wird, um an festlichen Tagen in dem Tempel verlesen zu werden. Hat diese Einschaltung aber bloss den Zweck, die gleich folgenden Gebete 1, 15—3, 8 in Sicherheit zu bringen, so dass sie nicht mehr „herrenlos" umlaufen und etwa verloren gehen könnten? Weit näher liegt gewiss die Annahme, dass die Gebete der babylonischen Gola auch der Judenschaft des Mutterlandes empfohlen werden sollen. Und wenn der Bearbeiter den verbrannten Tempel plötzlich wieder herbeibringt, wenn er die Gebete der Verbannten auch in dem Tempel zu Jerusalem festlich verlesen wissen will, so erscheint er wahrlich nicht als ein Schriftsteller nach der Zerstörung des zweiten Tempels durch die Römer. Im Gegentheil verräth er die Zeit, als der zweite Tempel noch bestand und von der jüdischen Zerstreuung Geschenke zu erhalten pflegte.

Der erste Theil (1, 15—3, 8) sollte nicht die 1, 1—4 angekündigte Baruch-Schrift selbst sein? Er sollte gar die Gefühle der zerstreuten Judenschaft seit der römischen Zerstörung Jerusalems ausdrücken? Nein, wir erhalten hier gerade die im Eingange angekündigte Baruch-Schrift, welche noch vor den ersten Eintritt der römischen Oberherrschaft (63 v. Chr.) fällt. Baruch als Sprecher der trauernden Gola macht nicht die geringste Schwierigkeit. Die Zerstörung Jerusalems erscheint noch ganz als die chaldäische. Alles drückt das jüdische Bewusstsein der makkabäischen Zeit aus. Den Hintergrund des Ganzen

bildet freilich die noch frische Zerstörung Jerusalems, deren Gedenktag wiederholt mit Nachdruck hervorgehoben wird (1, 15. 19. 20, auch 2, 6. 26, welche Stellen nicht auszumerzen sind, wie wenn die Verbannten in Babylonien nicht auch des zerstörten Tempels gedenken dürften). Was sollte uns hier aber auf die römische Zerstörung Jerusalems führen? Kneucker stützt sich hauptsächlich auf 2, 3, wo an Dan. 9, 12. 13 der Satz angeschlossen wird: *τοῦ φαγεῖν ἡμᾶς ἄνθρωπον σάρκας υἱοῦ αὐτοῦ καὶ ἄνθρωπον σάρκας θυγατρὸς αὐτοῦ.* So etwas wird ja aber gerade von der chaldäischen Belagerung Jerusalems ausgesagt (Klagel. 2, 20. 4, 10. Jer. 19, 19. Ezech. 5, 10). Von der römischen Belagerung Jerusalems wird nur der Einzelfall berichtet, dass eine Mutter ihr eigenes Kind verzehrte, wie ein ähnlicher Einzelfall aus der Zeit Elisa's in Samarien erzählt wird (2 Kön. 6, 28 f.). Es ist wirklich nicht abzusehen, mit welchem Rechte jener allgemeinen Aussage eine Beziehung auf die römische Belagerung Jerusalems abgenöthigt werden kann. Noch weniger beweisend sind Stellen wie Bar. 2, 13. 14. 23. 33—35. Gerade für die Zeit vor der römischen Oberherrschaft möchte beweisend sein 2, 34. 35, wo den Verbannten, welche sich in Babylonien bekehren werden, verheissen wird: *καὶ ἀποστρέψω αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν ἣν ὤμοσα τοῖς πατράσιν αὐτῶν, τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ Ἰσαὰκ καὶ τῷ Ἰακώβ, καὶ κυριεύσουσιν αὐτῆς· καὶ πληθυνῶ αὐτούς, καὶ οὐ μὴ σμικρυνθῶσι· καὶ στήσω αὐτοῖς διαθήκην αἰώνιον, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν· καὶ οὐ κινήσω ἔτι τὸν λαόν μου Ἰσραὴλ ἀπὸ τῆς γῆς ἧς ἔδωκα αὐτοῖς.* Konnte ein Schriftsteller nach der zweiten Zerstörung Jerusalems noch den babylonischen Verbannten verheissen werden lassen die Rückkehr in die Heimat, von welcher sie wieder Besitz ergreifen werden, so dass sie stets gemehrt und nicht wieder gemindert werden sollen? Konnte ein Schriftsteller, welcher eben erst den zweiten Fall des Judenthums in seiner Heimat erlebt hatte, Gott die Verheissung geben lassen, dass er sein Volk Israel nicht wieder austreiben werde aus dem Lande, welches er ihm gegeben? Es handelt sich hier um die Folgen der Rückkehr aus der Verbannung. Daher

hilft es nichts, wenn Kneucker alles dieses noch zukünftig sein lässt, wenn er hier den neuen Bund aus den nicht nachexilischen Propheten Jeremia (31, 31 f. 32, 40) und Ezechiel (11, 19. 20. 38, 26 f. 37, 26; vgl. auch Jes. 55, 3. 29, 21. 61, 8) herbeizieht, auch den Propheten Ezra (4 Ezr. 3, 15 vulg.) beschwört, welcher wenigstens in die Zeit nach der zweiten Zerstörung Jerusalems nicht zu setzen ist. Den „ewigen“ Bund konnte unser Baruch ganz einfach als Ausführung des abramitischen (Gen. 17, 7. 22, 17 ö.) ansehen. Wer so etwas in sichere Aussicht sellt, konnte nicht einmal die römische Eroberung Jerusalems durch Pompejus 63 v. Chr. nebst Wegführung vieler Juden in eine neue Verbannung erlebt haben. Diese Zuversicht drückt das Bewusstsein der makkabäischen Zeit aus, als das Joch der Heidenherrschaft in dem Heimatlande gebrochen war. Da mochte man auch der in Heidenländern zerstreuten Juden gedenken. Da war es an der Zeit, den Juden in der Zerstreuung durch die alte babylonische Gola ein Schuldbekenntniss und die Bitte um Herstellung vorzuhalten. Die Hülfe, welche den Juden in der Heimat widerfahren war, sollte nun auch den Juden in der Zerstreuung zutheil werden. Wesshalb dieser Abschnitt sich zur Vorlesung vor einer jüdischen Volksmenge nicht eignen sollte, ist nicht abzusehen.

Zu solcher Vorlesung findet Kneucker nur die Reden des zweiten Theils (3, 1—5, 9) geeignet, und Schürer stimmt ihm bei. Allein hier finden wir wohl eine Anrede an Israel in fremdem Lande, aber nicht mehr in der Zeit Baruch's, nicht mehr an die ursprüngliche babylonische Verbannung, auch nicht mit Beziehung auf die Verbrennung Jerusalems durch die Chaldäer, sondern mit Beziehung auf eine Entvölkerung der Hauptstadt, wie sie ganz zu der Eroberung des Pompejus 63 v. Chr. stimmt. Dem Israel, welches in der Fremde schon gealtert ist[1]), wird zunächst vorgehalten, dass es den Quell der

[1]) Bar. 3, 10: *ἐπαλαιώθης ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ*, vernichtend für die neue Hypothese. Kneucker flüchtet sich zu der von Reusch angenommenen Uebersetzung von בָּלִיתָ, du schwandest hin, durch *ἐπαλαιώθης*. Aber der Ausdruck schliesst sich offenbar an Deut. 4,

Weisheit verlassen hat (3, 9—13). So möge es denn erstlich lernen, wo die Weisheit zu finden ist, nämlich nicht bei den Heiden, auch nicht bei den *μυθολόγοις*[1]), sondern nur in der Offenbarungsreligion des Gesetzes (3, 14—44). „Wo sind die Fürsten der Heiden", welche selbst über die Thiere der Erde herrschten und mit den Vögeln des Himmels spielten (3. 16 f.)? mochte jemand fragen, als eben durch Pompejus das Reich der Seleukiden eingezogen, auch Mithridates gefallen war (63 v. Chr.), aber schwerlich, als das römische Kaiserthum unter den Flaviern sein erstes Jahrhundert beschlossen hatte. Unter Nebukadnezar, auf welchen Kneucker verweist, hat die Frage keinen Sinn (vgl. auch 3, 21 f.). Unter den römischen Kaisern war das Judenthum auch gesetzestreu genug, so dass es kaum noch ermahnt werden durfte, sich zu dem Gesetzbuche zu bekehren (4, 2). Als die gesetzesstrengen Juden durch die Römer in blutigem Kriege niedergeworfen waren, konnte niemand mehr schreiben, dass Alle, welche an dem Gesetze festhalten, leben, dagegen die, welche es verlassen, sterben werden (4, 1). Das fremde Volk, welchem Israel nicht das ihm Nützende (*τὰ συμφέροντά σοι*) geben soll, sind noch nicht die Römer mit ihrer politischen, sondern die Hellenen mit ihrer geistigen Macht. Zweitens spricht der Redner Israel Muth ein (4, 5—29). Getrost mag Israel sein, da es den Heiden nicht zum Verderben, sondern nur zur Strafe für seinen Abfall von dem ewigen Gotte verkauft ward. In diesem Sinne redet nicht bloss der Prophet selbst Israel an (4, 5—7), sondern er führt auch (4, 8) eine Rede der Metropolis Jerusalem ein (4, 9—29). Dieselbe wendet sich zunächst an die Nachbarstädte (*αἱ πάροικοι*), dann an die Jerusalemiten selbst. Jene sollen sich nicht freuen über die

---

25 an: ונושנתם בארץ, LXX: *καὶ χρονίσητε ἐπὶ τῆς γῆς*. Das Altern in fremdem Lande ist freilich dem Altern in eigenem Lande entgegengesetzt, aber es soll auch einen Gegensatz bezeichnen.

[1]) Bar. 3, 23, wahrlich ein ursprünglich griechischer Ausdruck, wie denn die hebräische Urschrift von Baruch II. auch durch Kneucker's neueste Ausführungen (in dieser Zeitschrift 1880. III. S. 212 f.) schwerlich festgestellt ist.

Verödung der Stadt Jerusalem, deren Söhne für ihren Abfall von dem Gesetze Gottes durch Gefangennehmung bestraft wurden. Das Volk, welches diese Gefangennehmung vollzog, wird 4, 15 so beschrieben: *ἐπήγαγε γὰρ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἔθνος μακρόθεν, ἔθνος ἀναιδὲς καὶ ἀλλόγλωσσον.* Dass dieses ferne anderssprachige Volk die abendländischen Römer mit ihrer den Juden noch ganz fremdartigen Sprache sind, glaube auch ich. Aber konnte ein Jude noch um 81 n. Chr., gar in Rom selbst, die Römer, deren mittelbare und unmittelbare Herrschaft die Juden schon über ein Jahrhundert ertragen hatten, so bezeichnen? Konnte er namentlich die römische Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. so schildern, als die Römer nicht mehr über die Juden in Jerusalem „herbeigeführt" wurden, sondern daselbst längst festen Fuss gefasst hatten? Der Ausdruck ist noch ganz so, wie der Psalmist Salomo 8, 16 das allererste Erscheinen der Römer in Judäa unter Pompejus 63 v. Chr. schildert: *ἤγαγε τὸν ἀπ᾽ ἐσχάτου τῆς γῆς τὸν παίοντα κραταιῶς.* Auch bei Baruch sind die Römer noch eine neue, nicht eine längst gewohnte Erscheinung. Nichts von Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels, sondern nur eine Entvölkerung von Jerusalem durch Wegführung (eines grossen Theils) seiner Bewohner, wie in den Psalmen Salomo's (2, 6 f. 8, 24. 17, 13 f.). Die Metropolis konnte ihren Kindern nicht helfen und entlässt dieselben in die Gefangenschaft (4, 16—29). Aber sie giebt der neuen (römischen) Gola noch den Trost mit, dass sie b a l d aus der Gewalt der Feinde errettet werden sollen. Sie freut sich Bar. 4, 22 *ἐπὶ τῇ ἐλεημοσύνῃ, ᾗ ἥξει ὑμῖν ἐν τάχει παρὰ τοῦ αἰωνίου σωτῆρος ἡμῶν.* Sie spricht mit voller Zuversicht 4, 24. 25: *ὥσπερ γὰρ νῦν ἑωράκασιν αἱ πάροικοι Σιὼν τὴν ὑμετέραν αἰχμαλωσίαν, οὕτως ὄψονται ἐν τάχει τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ὑμῶν σωτηρίαν — —. τέκνα, μακροθυμήσατε τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ἐπελθοῦσαν ὑμῖν ὀργήν. κατεδίωξέ σε ὁ ἐχθρός, καὶ ὄψει αὐτοῦ τὴν ἀπώλειαν ἐν τάχει καὶ ἐπὶ τραχήλους αὐτῶν ἐπιβήσῃ.* Konnte ein jüdischer Schriftsteller noch um 81 n. Chr., als die Römer die Juden schon so lange Zeit beherrscht, durch Zerstörung der

Hauptstadt völlig zu Boden geworfen hatten, die Zuversicht aussprechen, dass die von den Römern weggeführten Juden so bald errettet werden? Schliesslich spricht Baruch 4, 30—5, 9 der Mutterstadt Jerusalem selbst noch Trost zu. Insbesondere soll die Stadt, welche ihre Söhne als Gefangene aufgenommen hat (4, 32 *ἡ δεξαμένη τοὺς υἱούς σου*, von Kneucker ohne Grund als Uebersetzungsfehler dargestellt), betrübt werden über ihre eigene Verwüstung. „Denn Feuer wird über sie kommen von dem Ewigen auf lange Tage, und bewohnt wird sie werden von Dämonen die meiste Zeit" (4, 35). Da kann allerdings nicht Babylon gemeint sein, welches nicht durch Feuer unterging, sondern seit Seleukos I. allmählich verödete. Gemeint ist Rom, aber als die Stadt, welche die Gefangenen des Pompejus aufnahm, nicht schon als die Zerstörerin Jerusalems. Der Brand Roms unter Nero 64 n. Chr. kann in keiner Weise verstanden werden. Jerusalem, welches hier denn doch etwas anders als bei Deutero-Jesaja angeredet, noch als wirklich bestehend vorausgesetzt wird, soll gen Morgen (4, 36. 5, 5), woher ihm das Heil kommt, wie das Unheil vom (römischen) Abendlande, schauen und seine Söhne versammelt sehen vom Untergang der Sonne (Rom) bis zu ihrem Aufgange (Babylonien mit seiner Judenschaft). Seine Söhne kehren zurück, „denn sie zogen aus von dir zu Fuss, geführt von den Feinden (man denke an die Gefangenen des Pompejus); aber Gott wird sie bringen zu dir getragen mit Herrlichkeit wie einen Königsthron" (5, 6, nicht: „wie in einem königlichen Throne", wie Kneucker nach vermeintlich hebräischer Urschrift übersetzt). Die ganze Rede des Baruch erklärt sich sehr einfach aus der Zeit alsbald nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus 63 n. Chr. Und es ist ganz unstatthaft, auch diesem zweiten, wenn auch späteren, Theile die Beziehung auf die römische Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels 70 n. Chr. aufzudrängen. Der apokryphische Deutero-Baruch hat seine bedeutsame Stellung bei dem Eintritt, nicht bei der völligen Entscheidung der römischen Oberherrschaft über die Juden. Seine erste Spur finden wir bereits in den Psalmen Salomo's, welche in dem Falle des

römischen Eroberers von Jerusalem, des Pompejus 47 v. Chr., schon den ersten Hoffnungsstrahl der Erlösung von der römischen Oberherrschaft begrüssen und den Schluss des Deutero-Baruch (4, 36 f.) gar aufgenommen haben (Ps. Sal. 11). Die Hoffnung auf Erlösung von der römischen Herrschaft hat der Ezra-Prophet noch um 30 v. Chr. bei dem Eintritt des römischen Kaiserthums aufrecht erhalten, aber schon weit über die einfache Erwartung Deutero-Baruch's hinausgehend. Die Verheissung Bar. 1, 25 *καὶ ἐπὶ τραχήλους αὐτῶν ἐπιβήσῃ* verbindet mit dem Adler-Gesichte 4 Ezra C. 11. 12 der Moses der Himmelfahrt X, 28: tunc felix eris tu, Istrahel, et ascendes supra cerviees et alas aquilae, wo nur verhärtetes Vorurtheil die Benutzung des Ezra-Propheten verkennen kann.

Will man die jüdische Erwartung nach der römischen Zerstörung Jerusalems kennen lernen, so hat man sich weder an das Buch Baruch, noch an den Ezra-Propheten, noch gar an die Himmelfahrt des Moses zu halten, sondern hauptsächlich an die beiden jüdischen Sibyllisten unter Vespasianus und Titus (Orac. Sibyll. V. IV), bei welchen sich die schliessliche Entscheidung um den von dem christlichen Apokalyptiker Johannes eingeführten Nero redux dreht[1]. Etwas Aehnliches findet man auch in der jüdischen Apokalypse des Baruch[2], aber nichts der Art in dem apokryphischen Buche Baruch. Hier ist die ganze Entscheidung, durch welche Israel von der Heiden-Herrschaft befreit werden soll, überhaupt noch so einfach, wie sie nur zu dem Anfange der römischen Oberherrschaft stimmt. Die neuerdings aufgekommene Sucht, den Zeitraum nach der römischen Zerstörung Jerusalems mit allen möglichen jüdischen Schriften zu bevölkern, bringt in der Hauptsache nur Verwirrung und kann keine bleibenden Erfolge erreichen.

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Die jüdischen Sibyllen und der Essenismus, in dieser Zeitschrift 1871. I. S. 30 f., auch Hildebrandt, das röm. Antichristenthum ebd. 1874. I, S. 85 f.

[2]) Ich verweise auf meine Ausführung in dieser Zeitschrift 1869. IV. S. 440 f. Messias Iud. p. LXII sq.

XX.

Philo und die Therapeuten.

Von

A. Hilgenfeld.

Unter den Werken des jüdischen Schriftgelehrten Philo von Alexandrien befindet sich auch eine Schrift mit der räthselhaften Ueberschrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν ἀρετῶν* (oder *ἀρετῆς τὸ δ'*). Räthselhaft ist auch der Inhalt, die überschwänglich lobende Beschreibung der Therapeuten. Ueber dieselben verliert Philo in allen übrigen Schriften nicht ein einziges Wort. Von denselben schweigt Josephus, welcher doch die inneren Spaltungen des Judenthums so eingehend beschreibt. Kein alter Jude thut ihrer Erwähnung. Auch die heidnischen Schriftsteller schweigen. Es schweigt Philo's Zeitgenosse Strabo, welcher doch Aegypten, namentlich Alexandrien, aus eigener Anschauung kannte und mit den alexandrinischen Juden verkehrte. Es schweigt der ältere Plinius, welcher doch die Essener in Palästina wohl beachtet hat. Es schweigt noch Porphyrius, welcher doch in der Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* unter den alten Asketen die Essener ausführlich behandelt.

Ist nun das Räthsel dieser philonischen Schrift in der christlichen Theologie gelöst worden? Nur ein neues Räthsel bietet das Schweigen aller kirchlichen Schriftsteller in den drei ersten Jahrhunderten. Von den Therapeuten schweigen noch die Alexandriner Clemens und Origenes, welche doch am Orte derselben lebten und mit Philo's Schriften wohlbekannt waren. Erst Eusebius von Cäsarea nimmt in seiner Kirchengeschichte II, 16. 17 Kenntniss von Philo's Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν* und benutzt die Therapeuten für die Urgeschichte der Christenthums. Als Marcus die christliche Kirche in Alexandrien begründete, wurden dort so viele Männer und Weiber

gläubig, dass Philo in einer eigenen Schrift ihre Beschäftigungen und Zusammenkünfte, ihre Mahlzeiten und ganze Lebensweise beschrieb. Sagt man doch, dass Philo in Rom mit Petrus bekannt ward. Eusebius findet in der genannten Schrift deutlich die noch bestehenden kirchlichen Ordnungen, insbesondere das Leben der christlichen Asketen genau beschrieben. So kenne Philo nicht bloss, sondern preise auch die apostolischen Männer seiner Zeit, wie es scheint, hebräischer Abstammung, daher noch mehr den altjüdischen Sitten ergeben. Die asketischen Männer und Frauen nenne Philo *θεραπευτὰς* und *θεραπευτρίδας*, sei es nun, dass er ihnen diese Benennung selbst gegeben habe, oder dass sie sich selbst so genannt haben, da der Christen-Name noch nicht überall gebräuchlich war. Philo's Therapeuten sind Christen. Sie entsagen allem Besitze und Vermögen, wie ja auch die Apostelgeschichte 2, 45. 4, 34 von den ersten Christen erzählt. *,Ἐν ἑκάστῃ δὲ οἰκίᾳ ἐστὶν οἴκημα ἱερόν, ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον' κτλ.* Da handelt Philo *περὶ τῶν κατὰ χώραν ἐκκλησιῶν.* Im Gebrauche der Therapeuten sind ausser den heiligen Schriften des Alten Test. *καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως αὐτῶν ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ἀπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον.* Das werden unsere Evangelien und Apostel-Schriften sein, meint Eusebius, welcher schon hier das Charakteristische der kirchlichen Lebensweise wiederfindet. Sollte jemand das Eigenthümliche der evangelischen Lebensweise noch nicht anerkennen, so müsse er doch überzeugt werden durch die Askese der Therapeuten, welche vor Sonnenuntergang nichts genassen, zum Theil drei Tage lang, ja bis zum 6. Tage fasteten. Wer der Annahme christlicher Asketen noch widersprechen will, müsse den Widerspruch aufgeben bei den freiwillig asketischen Weibern, den Therapeutinnen, wie sie nur das Christenthum biete. Selbst die christlichen Pascha-Pervigilien findet Eusebius wieder in dem nächtlichen Feste, den christlichen Bischof in dem Vorsitzenden der Therapeuten. Das Räthsel derselben meinte Eusebius also

zu lösen durch die Wahrnehmung, dass Philo in ihnen die ersten Verkündiger der evangelischen Lehre in Aegypten beschrieben habe.

Aehnlich urtheilt auch Epiphanius in der Häresie der Nazaräer (XXIX). Die Jünger Jesu haben nämlich ursprünglich nicht bloss *Ναζωραῖοι*, sondern eine Zeit lang auch *Ἰεσσαῖοι* geheissen, wohl von *Ἰεσσαί*, dem Vater Davids, wenn nicht von Jesu selbst, denn der hebräische Name *Ἰησοῦς* bedeute *θεραπευτὴς* oder *ἰατρὸς καὶ σωτήρ*. Unsere Schrift Philo's kennt Epiphanius aber mit der Ueberschrift *περὶ Ἰεσσαίων*. Diese Jessäer sind nichts andres als Christen, in deren *μοναστηρίοις* Philo geistige Förderung erhalten habe. In den Pascha-Tagen sei er dort gewesen und habe gesehen, *ὥς τινες ἑβδομάδα τὴν ἁγίαν τῶν πασχῶν ὑπερτιθέμενοι διετέλουν, ἄλλοι δὲ διὰ δύο ἐσθίοντες, ἄλλοι δὲ καὶ καθ᾽ ἑσπέραν*. Alles habe Philo ausgearbeitet *εἰς τὴν περὶ πίστεώς τε καὶ πολιτείας τῶν Χριστιανῶν ὑπόθεσιν*. Die Lösung des Therapeuten-Räthsels ist also bei Epiphanius wesentlich so, wie bei Eusebius. Hauptsächlich hält er sich an den Namen *Ἰεσσαῖοι* [1]), an die *μοναστήρια* und an die Festfeier.

Bei der Begründung der christlichen Kirche in Alexandrien durch Marcus kommt auch Hieronymus de viris illustr. c. 8 auf Philo's Schrift zu sprechen, wesentlich in der Weise des Eusebius: Denique Philo doctissimus Iudaeorum videns Alexandriae primam ecclesiam adhuc iudaizantem quasi in laudem gentis suae librum super eorum conversatione scripsit. Weil Philo die Urgemeinde des Evangelisten Marcus bei Alexandrien beschrieben habe, kommt er gar unter die kirchlichen Schriftsteller, non solum eos ibi, sed in multis quoque provinciis memorans et habitacula eorum dicens monasteria. ex quo apparet, talem primum Christo credentium fuisse ecclesiam, qualem

---

[1]) Dieser Name findet sich nach Gieseler (Lehrbuch der KG. I, 2. 4. Aufl. S. 230, Anm. 2) auch bei Nilus Tract. ad Magnam c. 39. de monast. exerc. c. 3, vgl. Epiphanius Haer. XIX, 1. LIII, 1: *Ἰεξαῖος* ein Bruder Elxai's.

nunc monachi esse nituntur et cupiunt, ut nihil cuiusquam proprium sit, nullus inter eos dives, nullus pauper, patrimonia egentibus dividuntur, orationi vacatur et psalmis, doctrinae quoque et continentiae, quales et Lucas refert primum Hierosolymae fuisse credentes. Hieronymus verzeichnet also bei Philo: de vita nostrorum librum, — id est de apostolicis viris, quem et inscripsit *περὶ βίου θεωρητικοῦ ἱκετῶν*, quod videlicet coelestia contemplantur et semper deum orant. Da sind die Therapeuten gar kein Räthsel mehr, sondern der willkommene Beweis, dass die älteste Kirche ganz mönchisch war.

So hat die ganze alte Kirche das Räthsel der Therapeuten gelöst. Nur Photius Bibl. cod. 104 lässt den Philo jüdische Philosophen beschrieben haben, *οἳ καὶ μοναστήρια καὶ σεμνεῖα, ὡς αὐταῖς λέξεσι λέγει, ἐπήγνυντο, καὶ τῶν νῦν μοναζόντων τὴν πολιτείαν προϋπέγραφεν.* Aber gleich cod. 105 theilt er ohne Anstoss die gangbare Ansicht über Philo's Therapeuten als durch Marcus bekehrte Christen mit.

Erst der Protestantismus hat die altkirchliche Lösung des Therapeuten-Räthsels verworfen, weil er sich die christliche Urkirche nicht so mönchisch vorstellen mochte. Die Therapeuten sollten nun rein jüdische, dem Christenthum fremde Asketen sein. Da entstehen freilich neue Räthsel, deren Lösung man auf verschiedene Weise versucht hat. Die nächst liegende Lösung war es, dass man in den Therapeuten ägyptische Nebengänger des palästinensischen Essenismus fand. So habe auch ich seit dem Werke über die jüdische Apokalyptik, 1857, S. 278 f., geurtheilt. Freilich der Verfasser der vita contemplativa unterscheidet seine theoretischen Therapeuten von vorn herein von den praktischen Essenern. Andre wollten in den Therapeuten asketische Ausläufer des jüdischen Alexandrinismus, näher des Philonismus erblicken. Aber solche Askese ist auch dem Philo, abgesehen von dieser Schrift, noch ganz fremd. Noch Andre, unter ihnen auch Baur und Zeller, fanden in den Therapeuten jüdische Absenker des Neupythagoreismus oder der orphisch-bakchischen Askese. Allein der nachweisliche Neupythagoreismus beginnt nicht vor dem ersten christlichen

Jahrhundert, erklärt überdiess die Eigenthümlichkeiten der Therapeuten nicht hinreichend [1]).

Kein Wunder, wenn man in unsern Zeiten den Knoten der Therapeuten-Frage mit dem Schwerte der Kritik zu durchhauen unternommen hat. Der jüdische Geschichtsschreiber Grätz [2]) behauptete: die Schrift de vita contemplativa, die einzige Urkunde des Therapeutenthums, rühre gar nicht von Philo, sondern von einem Christen enkratitisch-gnostischer oder montanistischer Richtung her, und Eusebius habe nur darin geirrt, dass er sie noch dem Juden Philo beigelegt habe. Denn sie beschreibe allerdings christliche Asketen. Aehnlich urtheilte Jost [3]). Die Schrift „über das beschauliche Leben" wollte auch Nicolas [4]) nicht dem Philo zuschreiben, sondern einem Schriftsteller ungefähr aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Aber der Verfasser sollte nicht ein Christ, sondern ein Jude gewesen sein, welcher den aufblühenden christlichen Asketen den Ruhm nicht gönnte, in dieser Hinsicht das Grösste geleistet zu haben. Um dem Judenthum solche Ehre zu wahren, habe er seinen Panegyrikus des beschaulichen Lebens geschrieben, eine verhüllte Polemik gegen das Christenthum. Aehnlich liessen auch Derenbourg [5]) und Kuenen [6]) den jüdischen Pseudo-Philo ein Utopien des beschaulichen Lebens beschrieben haben. Rénan [7]) liess statt Philo's einen seiner Schüler schreiben.

Die Aechtheit der philonischen Schrift ward nun wohl ver-

---

[1]) Vgl. meine Ausführungen in dieser Zeitschrift. 1868. III. S. 343 f.

[2]) Geschichte der Juden, Bd. III. 1. Aufl. 1856, S. 549 f., 2. Aufl. S. 463 f., 3. Aufl. 1878. S. 680.

[3]) Geschichte des Judenthums und seiner Secten, 1857. Bd. I. S. 214, Anm. 2.

[4]) Révue de Théologie, Strasbourg 1868, p. 25 sq.

[5]) Journal asiatique, 1866, p. 282 sq.

[6]) De Godsdienst van Israël. II. 1875. p. 440 sq.

[7]) Die Philosophie der Griechen, Th. III. Abthlg. 2. 2. Aufl. 1868. S. 255 f.

theidigt von Zeller[1]) und Delaunay[2]). Aber die Grätz'sche Ansicht ist jetzt mit ganzer Heeresmacht aufgetreten. Ein junger Gelehrter der deutschen Reichslande, Herr Lic. th. P. E. Lucius, hat in einer ebenso gründlichen als anziehenden Schrift[3]) die christliche Unterschiebung der Schrift Philo's, und zwar nicht lange vor Eusebius, und das asketische Christenthum der in ihr geschilderten Therapeuten behauptet. Er schliesst S. 198: „Wir haben es demnach in D. V. C. mit einer Tendenzschrift zu thun, welche, da sie eine weit ausgebildete und in zahlreichen Ländern verbreitete Askese, sowie Zustände voraussetzt, genau wie dieselben nur im Christenthum des 3. Jahrhunderts vorhanden waren, kaum anders aufgefasst werden kann, als eine, etwa am Ende des 3. Jahrhunderts, unter dem Namen Philo's zu Gunsten der christlichen Askese verfasste Apologie, als erstes Glied eines an derartigen Producten überaus reichen Litteraturzweigs der alten Kirche." Lucius hat diese Ansicht so begründet, dass E. Schürer (Theol. Literaturzeitung, 1880, nr. 5) wesentlich überzeugt worden ist. Haben wir nun endlich die Lösung des alten Therapeuten-Räthsels? Nach reiflicher Ueberlegung muss ich Ja sagen. Dem jungen Elsässer Gelehrten hat man zu seiner Erstlingsschrift aufrichtig Glück zu wünschen. Seine Ausführung ist nur noch weiter zu begründen, zum Theil auch zu berichtigen.

Die Schrift „über das beschauliche Leben" müsste, wenn sie von Philo verfasst wäre, beinahe drei Jahrhunderte lang verborgen geblieben sein (vgl. Lucius S. 76—84). Sobald diese Schrift aber bekannt wurde, ward sie von der christlichen Kirche gern aufgenommen und hoch geschätzt, so dass Philo gar unter den kirchlichen Schriftstellern Aufnahme fand. Unsereiner kennt solche Erscheinungen und weiss, dass dergleichen Schriften

---

1) Die Philosophie der Griechen, Th. III. Abthlg. 2. 2. Aufl. 1868. S. 255 f.

2) Révue archéologique, Nouv. Série. XXII. 1873. p. 12—22.

3) Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Eine kritische Untersuchung der Schrift de vita contemplativa. Strassburg 1879.

sonst für die Zeit, in welcher sie hervorgetreten sind, erst verfasst worden sind. Sollte es sich mit der Schrift „vom beschaulichen Leben" ganz anders verhalten? Sollte diese Schrift über eine bedeutende Zeiterscheinung länger als zwei Jahrhunderte im Staube gelegen, dann plötzlich Aufsehen gemacht und bleibendes Ansehen erhalten haben?

Der Verfasser beginnt: „Nachdem ich über die Essäer geredet habe, welche das praktische Leben erstrebten und in allem durcharbeiteten, oder um das Erträglichere zu sagen, in den meisten Theilen sich hervorthaten, will ich sogleich auch über die, welche die Theorie treiben, der Folge der Abhandlung nachgehend, das Geziemende sagen." Kaum ist Philo fertig mit seiner Darstellung der praktischen Essäer, da fügt er sogleich die Theoretiker, eben unsre Therapeuten, hinzu. Schon hier fällt ihm Lucius (S. 89 f.) in das Wort: Die Schrift Quod omnis probus liber bilde ja an sich schon das Gegenstück zu einer andern, freilich nicht erhaltenen Schrift, nämlich *περὶ τοῦ πάντα φαῦλον δοῦλον εἶναι*. „Beide Schriften waren einem gewissen Theodotos gewidmet und führten ein beliebtes stoisches „Dogma" nach seiner negativen (*πάντα φαῦλον δοῦλον*) und seiner positiven (*πάντα σπουδαῖον ἐλεύθερον*) Seite durch, im beliebten und üblichen Schema. Von irgend einem andern als rein philosophischen Interesse ist desshalb auch in Q. o. p. l. nichts zu merken." Dazu stimmt es schlecht genug, dass die vita contemplativa sich als Gegenstück und Fortsetzung von Q. o. p. l. ankündigt, um so schlechter, da es in jener Schrift gar nicht mehr gilt, eine philosophische Theorie durchzuführen, sondern nur eine philosophische Secte zu beschreiben. Dort steht ein philosophischer Satz, hier eine philosophische Secte im Mittelpunkt. Die Essener bilden ja durchaus nicht den Hauptgegenstand von Q. o. p. l. „Aus all dem erhellt, dass der Anschluss von D. V. C. an Q. o. p. l. so auffallend gezwungen und die Zusammenstellung beider Schriften so unlogisch und unnatürlich ist, wie sich sonst bei Philo kein zweites derartiges Beispiel nachweisen lässt." Wer kann es auch glauben, dass Philo für den Beweis, dass jeder Rechtschaffene

frei ist, wohl die Essäer, aber gar nicht die Therapeuten angeführt, diese für eine eigene Schrift aufgespart haben sollte? Die Helden und Heldinnen der Theorie, welche unser Philo beschreiben will, heissen *θεραπευταὶ* und *θεραπευτρίδες*. Diesen Namen kann der Verfasser nicht, wie Eusebius es für möglich hält, aus sich selbst gegeben, sondern nur vorgefunden haben. Er weiss ja nicht, ob die Benennung eine bessere Heilkunst, als die der Stadtärzte, oder vielmehr den Gottesdienst (das *θεραπεύειν τὸ ὄν*) bezeichnen soll. An ein ärztliches *θεραπεύειν* würde der wirkliche Philo schwerlich gedacht haben, da er *θεραπευτὴς* in diesem Sinne niemals gebraucht, und *θεραπευτρὶς* bei ihm nur Prädicat der Seele ist (Lucius S. 111). Bei dem ächten Philo heisst *θεραπευτὴς* stets „Gottesdiener“, ist aber niemals Eigenname einer bestimmten Secte wie hier, wo der wirkliche Philo in der Erklärung nicht geschwankt haben würde (vgl. Lucius S. 83 f. 109 f.). Dagegen in dem christlichen Sprachgebrauche weist Lucius das Wort in demselben doppelten Sinne (medicus und cultor) nach. Von einer jüdischen Secte mit Namen *θεραπευταὶ* fehlt sonst jede Spur. Wohl aber mögen christliche Asketen, ehe der Name *μόναχοι* aufkam, auch so genannt worden sein. Von den Therapeuten als reinen Theoretikern oder Philosophen fährt unser Verfasser p. 472 fort: *οἷς τίνας συγκρίνειν ἄξιον τῶν ἐπαγγελλομένων εὐσέβειαν*; Man sollte hauptsächlich eine Vergleichung mit andern Juden, welche wahrlich auf Frömmigkeit Anspruch machten, erwarten. Aber von andern Juden kein Wort. Verglichen werden nur Fromme des Heidenthums, Verehrer der Elemente, der Himmelsmächte, der Halbgötter, der Götzenbilder u. s. w. Von den Therapeuten erfahren wir c. 2 p. 473 sq., dass sie vor Begierde nach dem unsterblichen und seligen Leben das sterbliche Leben schon beschliessen und ihre Habe an Verwandte und Bekannte vergeben, wodurch sie sich wieder nicht vor andern Juden, sondern vor heidnischen Philosophen, wie Anaxagoras und Demokritos, auszeichnen. Eusebius und Nachfolger dachten an die Gütergemeinschaft der christlichen Urkirche (Apg. 2, 45. 4, 34). Noch genauer trifft das Wort Jesu

an den reichen Jüngling Matth. 19, 21 zu: „Wenn du willst vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe deine Habe und gieb sie Armen, und du wirst haben einen Schatz im Himmel". Gerade auf den Stammvater der christlichen Mönche Antonius hat ja dieses Wort so tiefen Eindruck gemacht. Mit Preisgebung des weltlichen Besitzes fliehen die Therapeuten also aus der Welt des gewöhnlichen Verkehrs, aus den Mauern der Städte, um in Gärten oder Gehegen der Einsamkeit nachzugehen. Und doch bilden sie wieder ein Gemeinwesen, welches über die Umgegend von Alexandrien, über Aegypten weit hinausgeht, sogar eine ökumenische Verbreitung hat. Die bisher nicht genug beachtete Stelle § 3 p. 475 lautet: *πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τοῦτο τὸ γένος· ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν βάρβαρον· πλεονάζει δὲ ἐν Αἰγύπτῳ καθ' ἕκαστον τῶν ἐπικαλουμένων νομῶν, καὶ μάλιστα περὶ τὴν Ἀλεξάνδρειαν. οἱ δὲ πανταχόθεν ἄριστοι, καθάπερ εἰς πατρίδα θεραπευτῶν, ἀποικίαν στέλλονται πρός τι χωρίον ἐπιτηδειότατον, ὅπερ ἐστὶν ὑπὲρ λίμνης Μαρίας κείμενον ἐπὶ γεωλόφου χθαμαλωτέρου, σφόδρα εὐκαίρου* (*εὐκαίρως* Euseb.), *ἀσφαλείας* (*τε* add. Euseb.) *ἕνεκα καὶ ἀέρος εὐκρασίας.* Lucius (S. 16 f. 162 f.) wehrt überzeugend alle Umdeutungen ab, durch welche man das Therapeutenthum auf eine einzelne jüdische Secte in Aegypten beschränken wollte. Als eine internationale Erscheinung, wie es erst das christliche Asketenthum auf dem Uebergange zum Mönchthum war, werden hier die Therapeuten dargestellt. Therapeuten in allen Ländern der bewohnten Welt, hellenischen wie barbarischen, besonders in allen Gauen Aegyptens, namentlich in der Nähe von Alexandrien, wo sie an dem Maria-See eine eigene Centralansiedlung haben, sind keine Erscheinung, welche nach dem Panegyrikus Philo's noch Jahrhunderte lang unbeachtet bleiben konnte. Gerade an dem mareotischen See finden wir, wie Lucius (S. 19. 162) bemerkt, im 4. Jahrhundert Ansiedlungen christlicher Mönche, und es steht nichts im Wege, dort schon etwas früher solche Ansiedlungen anzunehmen. Lesen wir weiter: *αἱ δὲ οἰκίαι τῶν συνεληλυθότων*

σφόδρα μὲν εὐτελεῖς εἰσί, — οὔτε δὲ ἐγγύς, ὥσπερ αἱ ἐν ταῖς ἄστεσιν — οὔτε πόρρω δι' ἣν ἀσπάζονται κοινωνίαν, καὶ ἵνα, εἰ λῃστῶν γένοιτο ἔφοδος, ἀλλήλοις ἐπιβοηθῶσιν. Da bemerken wir keineswegs blosse Eremitagen, ganz vereinzelte Einsiedler-Hütten, sondern schon Wohnungen von „Zusammengekommenen", ja eine „Gemeinschaft" derselben, ein *κοινόβιον.* Vollends das Folgende werden wir zwar nicht gerade mit Eusebius, welcher übrigens auch hier mitunter den ursprünglichen Text bewahrt hat, *περὶ τῶν κατὰ χώραν ἐκκλησιῶν*, wohl aber schon von einer Art claustrum, von einem Kloster in allerältester Gestalt verstehen: *ἐν ἑκάστῃ δὲ οἰκίᾳ ἐστὶν οἴκημα ἱερόν*[1]*, ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον, ἐν ᾧ μονούμενοι τὰ τοῦ σεμνοῦ βίου μυστήρια τελοῦνται, μηδὲν εἰσκομίζοντες, μὴ ποτόν, μὴ σιτίον, μηδέ τι τῶν ἄλλων, ὅσα πρὸς τὰς τοῦ σώματος χρείας ἀναγκαῖα, ἀλλὰ νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται.* „In jeder Behausung ist ein heiliges Zimmer, welches Semneion und Monasterion heisst." Also Gebäude mit mehreren Zimmern, mit Wohnzimmern für die „Zusammengekommenen" und einer Art Betsaal, einem nur für das Geistliche bestimmten Zimmer, welches schon die christlichen Namen das *σεμνεῖον* und *μοναστήριον* führt (vgl. Lucius S. 112 f., wo nur der Ausdruck „Zelle" zu berichtigen ist). In dieses Zimmer gehören die heiligen Schriften. Da vollenden die Therapeuten ihre Mysterien wohl für sich, von der übrigen Welt geschieden, aber nur in diesem Sinne *μονούμενοι*, keineswegs jeder einzeln. Nachdem sie auch im Schlafe nur von der „heiligen Philosophie" geträumt oder geredet haben, beginnen sie ihr Tagewerk mit dem Morgengebete, wie sie es mit dem Abendgebete beschliessen. Von Morgen bis Abend ist der ganze Tag gewidmet der Askese: *ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱεροῖς γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν*

[1]) So Eusebius, wogegen in dem sonst überlieferten Texte entweder *οἰκίᾳ* (nach der von Lucius S. 22 überschätzten var. l.: *ἑκάστῳ δέ ἐστιν οἴκημα ἱερόν*) oder das wesentliche *οἴκημα* (*ἐν ἑκάστῃ δὲ οἰκίᾳ ἐστὶν ἱερόν* text. rec.) ausgefallen ist. Bei Mangey fehlt auch *ἐστίν*.

πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες. — *ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἳ τῆς αἱρέσεως* (*αὐτῶν* add. Eus.) *ἀρχηγέται γενόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης* (*ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις* Eus.) *ἰδέας ἀπέλιπον, αἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον.* Von des Morgens Lichte bis zu Abends Schein wird in dem geistlichen Zimmer nach der Bibel philosophiert, indem man „die väterliche Philosophie", wie auch das Christenthum, freilich nicht schon zu Philo's Zeit, genannt werden konnte, allegorisch behandelt. Die Schriften alter Männer, der Stifter dieser Secte, welche bei der allegorischen Schriftbehandlung als Muster dienen, versteht Eusebius mit Nachfolgern von den Evangelien und den Apostel-Schriften. Ich zweifle nicht, dass die Therapeuten in ihrem geistlichen Zimmer ausser den Schriften des Alten Test. auch die des Neuen gehabt haben, welche Pseudo-Philo nicht nennen durfte, wenn er nicht ganz aus der Rolle fallen wollte. Aber bei den alten Musterschriften allegorischer Schrifterklärung denkt man doch eher an Schriften, wie die des Philo selbst, der Alexandriner Clemens und Origenes, von welchen namentlich der Letztere Urheber einer eigenen, zuerst durch Hierakas vertretenen, noch Jahrhunderte fortdauernden Mönchsrichtung geworden ist. Ich wenigstens habe nichts dagegen, dass die Therapeuten auch solche Schriften gebrauchten. Sie beschäftigten sich auch mit geistlichen Liedern und Hymnen, welche über die Psalmen des Alten Test. weit hinausführen, schon der christlichen Hymnologie angehören können. Das Bild von christlichen Urklöstern wird weiter bestätigt p. 476: *τὰς μὲν οὖν ἓξ ἡμέρας χωρὶς ἕκαστοι μονούμενοι παρ' ἑαυτοῖς ἐν τοῖς λεχθεῖσι μοναστηρίοις φιλοσοφοῦσι τὴν αὔλειον οὐχ ὑπερβαίνοντες, ἀλλ' οὐδὲ ἐξ ἀπόπτου θεωροῦντες.* Auch diese Worte haben wir nicht so zu verstehen, dass jeder einzelne Therapeut in seiner Hütte oder Zelle, sondern dass jede Hausgenossenschaft für sich in den Bet- und Studien-Sälen 6 Tage lang über die heiligen Schriften philosophiert. Es steht nicht da: *ἕκαστος μονούμενος*, sondern *ἕκαστοι μονούμενοι*, wozu man das *ἕκαστοι*

Phil. 2, 4 und Thukydides I, 2 (ἕκαστοι τὴν ἑαυτῶν ἀπολείποντες βιαζόμενοι ὑπό τινων ἀεὶ πλειόνων), vergleichen darf. Wir werden auch hier in ein Klosterleben geführt. Bei einer blossen Eremitage könnte ja von einer Thür, welche von der Strasse in den Vorhof führt (αὔλειος), nicht einmal die Rede sein. Wie sollten es einsame Hüttenbewohner nur anfangen, die Thür ihrer Wohnung 6 Tage lang nicht einmal von fern zu sehen? Vollends die Feier des 7ten Tages (von dem Sabbat ist nie die Rede, so dass man auch den christlichen Sonntag verstehen kann, vgl. Lucius S. 27. 175 f.) stellt uns schon ein reines Klosterleben, und zwar nicht bloss von Mönchen, sondern auch von Nonnen dar. Lesen wir weiter: *ταῖς δὲ ἑβδόμαις συνέρχονται, καθάπερ εἰς κοινὸν σύλλογον καὶ καθ' ἡλικίαν ἑξῆς καθέζονται μετὰ τοῦ πρέποντος σχήματος. — προελθὼν δὲ ὁ πρεσβύτατος καὶ τῶν δογμάτων ἐμπειρότατος διαλέγεται. — καθ' ἡσυχίαν δὲ οἱ ἄλλοι πάντες ἀκροῶνται. — τὸ δὲ κοινὸν τοῦτο σεμνεῖον, εἰς ὃ ταῖς ἑβδόμαις συνέρχονται, διπλοῦς ἐστὶ περίβολος, ὁ μὲν εἰς ἀνδρῶνα, ὁ δὲ εἰς γυναικωνῖτιν ἀποκριθείς.* In dem gemeinsamen Heiligthum eine Scheidewand zwischen Männern und Weibern, so dass sie die Predigt wohl gemeinsam hören, aber einander nicht sehen können, wie es in den christlichen Kirchen des Morgenlandes üblich war (vgl. Lucius S. 176). Mit Recht bemerkt Lucius (S. 163): „Genau wie die Therapeuten lebten ferner (nach Palladius, Hist. Laus. c. 59., cf. Hieron. Epi. XXII ad Eustoch., Sozom. VI, 31) die Mönche, welche in der Nähe des Mareotischen Sees, in den nitrischen Gebirgen (Pall. Hist. Laus. 7., Rufin vit. Pat. II, 21) sich angesiedelt hatten. Jeder bewohnte eine besondere Hütte [unsre Therapeuten hatten es noch besser]; diese Hütten waren in einer gewissen Entfernung von einander errichtet worden. Die Mönche sollten, wie die Therapeuten, die Woche über ihre Zellen nicht verlassen, nur am Sabbat und am Sonntag fanden gemeinschaftliche Zusammenkünfte statt." Bei unsern Therapeuten ist der „Aelteste" schon eine Art Abt. Die asketischen Weiber aber, diese Nonnen hat schon Eusebius mit Recht als dem Christenthum

eigenthümlich hervorgehoben. So auch Lucius (S. 64 f. 105 f. 150 f. 166 f.

Ganz mönchisch ist die Enthaltsamkeit der Therapeuten, welche c. 4 p. 476 sq. beschrieben wird. Speise oder Trank nimmt niemand zu sich vor Sonnenuntergang, ein bezeichnender Zug des christlichen Mönchthums (vgl. Lucius S. 171). Einige Therapeuten fasten gar 3, einige volle 6 Tage lang. Dagegen den 7ten Tag begehen sie festlich auch durch eine (gar nicht essenische) Salbung des Leibes. Dass wir uns in dem ältesten Klosterleben bewegen, lehrt vollends p. 477, wo bei der Feier des 7ten Tages bemerkt wird: *ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες.* Da finden wir bei den besitzlosen Therapeuten ja noch Vieh, welches in den Wochentagen zu arbeiten hat und ebenso gut an dem christlichen Sonntage wie an dem jüdischen Sabbat ausruhen kann. Freilich von der Luft konnten die Therapeuten nicht leben. Wir erfahren ja gleich, dass sie einfaches Brod, dazu Salz, mit Ysop gewürzt, assen und fliessendes Wasser tranken. Brod und Salz mussten sie sich mindestens holen lassen, ebenso Bau- und Brennholz nebst Kleidungsstoffen. Schon dazu konnten sie Vieh gebrauchen. Vollends unentbehrlich war ihnen das Vieh, wenn sie gar etwas Ackerbau betrieben. Am Ende haben sie auch etwas Flachs gebaut, um leinene Sommerkleider zu bekommen, ebenso Schafzucht getrieben, um für den Winter ihre *χλαῖνα ἀπὸ λασίου δορᾶς παχεῖα* zu gewinnen. Da haben sie vielleicht schon einen Oekonomen mit allerlei Feld- und Hausarbeitern gehabt, wie die Mönche des Pachomius [1]).

Die Versammlungen und Mahlzeiten der Therapeuten lernen wir kennen aus c. 5—7, p. 477—481. Unser Verfasser beginnt mit ihren Mahlzeiten, deren Einfachheit er den krass ausgemalten Gelagen der heidnischen Menschheit gegenüberstellt. Hören wir Lucius (S. 94): „Die Gäste bei solchen Symposien, heisst es ganz allgemein, schreien und gebärden sich wie tolle

[1]) Vgl. G. J. Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschafts-Verfassung, Bd. I. S. 407.

Hunde, beissen sich Nasen, Ohren, Finger und andere Körpertheile ab, verstümmeln sich gegenseitig, fressen sich unter einander auf, 895 c ff. [ed. Hoeschel.]. Dies die Einleitung in die Beschreibung der heidnischen Mahlzeiten. Neben solchen Ungeheuerlichkeiten verblasst natürlich die Schilderung, die der Verfasser von den übrigen Lastern der Gäste entwirft. Selbstverständlich betrinken sie sich alle, 896 B, und saufen so lange fort, bis sie mit vorgestrektem Hals über den Tisch hin sich übergeben müssen. Ihre Gefrässigkeit bleibt nicht hinter ihrer Trunksucht zurück, denn selbst die Knochen verschlingen sie, 897 C, und geben sich nicht eher zufrieden, als bis sie vollgepfropft sind bis oben an. Auch die Päderastie wird bei den Gästen vorausgesetzt, 897 A. Wichtiger jedoch ist das Urtheil, das unser Verfasser über die Symposien des Xenophon und Plato fällt. Beide, orakelt er, seien voll dummen Zeugs (*μετὰ φλυαρίας*, 899 A), doch verdiene dasjenige des Xenophon, wenn gleich Flötenspielerinnen, Tänzerinnen und Possenreisser darin die Hauptrolle spielen, bei weitem den Vorzug vor dem des Plato, denn in den platonischen Symposien handle es sich einzig um *οὐκ ἀνδρῶν ἐπὶ γυναιξὶν ἐπιμανέντων, ἀλλὰ ἀνδρῶν ἄρεσιν, ἡλικίᾳ μόνον διαφέρουσι.* Nicht einmal die der Philosophie am allerfeindlichsten gegenüberstehenden Kirchenväter haben es je zu so gehässigen Insinuationen gebracht und zu so erbärmlichen Urtheilen über den, welchen Philo in Q. o. p. l. den *ἱερώτατον Πλάτωνα* genannt hatte.“ Lucius hat alles Recht, den Geist unsers Verfassers „geradezu mönchisch bornirt“ zu nennen, wogegen der ächte Philo in Q. o. p. l. einen weiten Horizont habe und sich an allem Guten und Schönen freue, das die Welt hervorgebracht, ohne lange zu fragen, woher es stamme. Ueber unsern Philo bemerkt er (S. 95): „Er kennt nur zwei Dinge: die Therapeuten, die Unsern (*τῶν ἡμετέρων* 898 A), wie er sie nennt, und die Nicht-Therapeuten, die Andern (*τῶν ἄλλων*, 895 C). Hier nur Licht, dort nur Finsterniss.“

Schliesslich c. 8—11 (p. 481 sq.) das Fest der Therapeuten. Nicht genug, dass man den 7ten Tag feiert, man

feiert auch den 7 mal 7ten Tag als Vorfest *μεγίστης ἑορτῆς, ἣν πεντηκοστὰς ἔλαχεν, ἁγιώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν.* Das scheint zu dem ächten Philo zu stimmen, welcher de nom. mutat. c. 40 (I, 613) schreibt: *ἡ παντελὴς εἰς ἐλευθερίαν ἄφεσις, ἧς σύμβολον ὁ πεντηκοστὸς λόγος ἱερός.* Aber der ächte Philo kennt doch, wie das ganze Judenthum und Christenthum, nur eine jährlich wiederkehrende Pentekoste (Pfingsten), nicht eine nach je 7 Wochen wiederholte, wie hier. Eusebius und die ihm folgenden Kirchenväter sind daher im Irrthum, wenn sie bei Philo's Therapeuten unverkennbar die christliche Osterfeier fanden. Diese Schwierigkeit erkennt Lucius (S. 176 f.) an, meint aber doch: „Der ganze letzte Theil von D. V. C. wird nur verständlich, wenn man D. V. C. als christliche Tendenzschrift auffassend, in ihr nicht die genaue Beschreibung von Zuständen sieht, die thatsächlich zu einer bestimmten Zeit vorhanden gewesen sind, sondern nur Andeutungen von christlichen Gebräuchen, die in das vorchristliche Alterthum zurückdatirt werden, und zu diesem Behufe natürlich einige Aenderungen erfahren müssen." Ich finde hier die ziemlich genaue Beschreibung eines Festes, nach Art christlicher Agapen, welches sich christliche Mönche anfangs nach der Einförmigkeit von je 7 Wochen erlaubten, welches aber der Art war, dass es bald, wie die Liebesmahle überhaupt, ganz in Wegfall kommen musste. Nach siebenwöchentlichem „Philosophieren" gönnten sich die Therapeuten, Männer und Weiber, in der Eröffnungsnacht des 50ten Tages oder in der Nacht vom Sonntag zum Montag ein Fest, zu welchem sie weissgekleidet kamen, und für welches sie eigene Festordner (*ἐφημερευταί*) hatten. Den Anfang macht ein Gebet. Dann folgt ein Mahl. Man setzt sich je nach dem Alter der Aufnahme in den Orden. Damen schmausen mit, aber meist alte Jungfrauen (*γυναῖκες, ὧν πλεῖσται γηραιαὶ παρθένοι τυγχάνουσι*) und nicht in bunter Reihe, sondern rechts die Männer, links die Weiber. Man legt sich, indem auch einfache Decken erlaubt sind, auf eine Art Strohsack von einheimischem Papyros, auf welchen man den Ellenbogen stützen kann. Bedient wird

nicht von Sklaven, welche es in dem Orden überhaupt nicht giebt, sondern von freien Jünglingen, welche zu diesem Behufe auserwählt worden sind. Ungegürtet warten sie auf. „Ich weiss, dass manche lachen werden, die es hören," schreibt der Verfasser selbst, „Wein wird an jenen Tagen nicht aufgetragen, sondern klarstes Wasser, kaltes für die Meisten, warmes aber für die Ueppigen von den Aeltesten." Lucius bemerkt (S. 171): „Es ist gewiss auffallend, dass das Trinken warmen Wassers gerade bei den christlichen Agapen vielfach bezeugt ist, und dass gerade diese Sitte das Ziel jüdischer Angriffe auf das Christenthum bildete, wie dies z. B. aus Justin, Dialog. c. 29, hervorgeht." Hoffen wir, dass die alten Therapeuten das warme Wasser wenigstens mit etwas Ysop gewürzt getrunken haben werden. Auf den Tisch kommt kein Fleisch, sondern nur Brod und Salz, zuweilen mit Ysop. Alle haben sich zu Tische gelegt, die Aufwärter stehen „im Schmucke" da, zum Dienste bereit. Da muckst nicht einmal jemand oder athmet stärker auf. Das Tischgespräch ist eine Art Predigt, ein Vortrag über etwas in den heiligen Schriften oder ein von einem Andern gestelltes Problem, welches nicht auf „Prunkrede", sondern auf „Anschauung" hinausläuft. „Und der da richtet gemächlicher den Lehrvortrag ein, verweilend und in die Länge ziehend durch die Wiederholungen. — Sie aber aufgerichtet zu ihm hin, hören in einer und derselben Haltung ausharrend zu. — Nicht weniger als die zu Tische Liegenden merken die daneben stehenden Jungen auf." Die Auslegung der heiligen Schriften ist allegorisch. Wenn „der Vorsitzende", nicht der Bischof, wie Eusebius und Nachfolger meinten, wohl aber eine Art Abt, des Vortrags genug findet, klatschen alle Beifall. Jemand steht auf und singt einen Hymnus, dessen Refrain alle Männer und Weiber mitsingen. Nach dem Hymnus bringen die Jungen den (Gott weiss wo?) vorhergenannten Tisch, „auf welchem die allerheiligste Speise, gesäuertes Brod mit Zukost von Salz, welchem Ysop beigemischt ist aus Scheu vor dem in dem heiligen Vortempel stehenden heiligen Tische. Denn auf diesem sind Brod und Salz ohne Gewürze, ungesäuert die Brodte, ungemischt

auch das Salz. Denn geziemend war es, dass das Einfachste und Lauterste dem besten Theile der Heiligen (*τῶν ἱερῶν*, wofür Lucius S. 40. 188 nach Mangey zu lesen scheint: *τῶν ἱερέων*) zuertheilt werde, als des Gottesdienstes Lohn, die Andern aber wohl nach dem Aehnlichen trachten, sich aber enthalten der Brodte (*τῶν ἄρτων*, wofür Mangey wohl richtig vorschlägt: *τῶν ἀζύμων*), damit einen Vorzug haben die Besseren.“ Dunkel ist der Rede Sinn. Lucius (S. 29 f.) findet die ganze Darstellung zweideutig gehalten und lässt (S. 167. 185 f.) auf die christliche Agape jetzt die Eucharistie folgen. Ich finde hier immer noch die Agape mit einem blossen Analogon der Eucharistie. Der heilige Tisch des Vortempels (*πρόναος*) wird der heilige Tisch des öffentlichen Gottesdienstes sein mit Brod und Salz, welches in der alten Kirche mitunter anstatt des Weines gebraucht ward [1]. „Der bessere Theil der Heiligen“ oder *οἱ κρείττονες* sind die Kleriker, welchen die rechte Eucharistie vorbehalten bleibt. Auf das Mahl folgt das Pervigilium (*παννυχίς*), welches, dem Judenthum völlig fremd, schon an sich christlicher Art ist. Alle stehen auf, und in der Mitte des Symposion treten zwei Chöre auf, einer von Männern, einer von Weibern, jeder mit einem Chorführer (oder Chorführerin?). Man singt Hymnen auf Gott in allerlei Metren und Melodien. „Dann, wenn jeder (Chor) von den Männern besonders und von den Weibern besonders für sich geschmaust hat“ (wird immer noch fortgeschmaust?), wie bei den Bakchos-Festen, „ein Chor von Beiden“. Also zuletzt ein gemeinsamer Chor von Herren und Damen, so dass Lucius (S. 190) gar von einem „ziemlich unanständigen Tanzen der Einsiedler“, welches übrigens im alten Christenthum nicht beispiellos war, reden kann. Dieser gemischte Chor soll Nachahmung sein von jenem Chore des Moses und der Mirjam nach dem Zuge der Israeliten durch das Schilfmeer. Bis zum Aufgang der Sonne dauert der heilige Rausch der therapeutischen Herren und Damen. Nach gemeinsamem Morgengebete geht jeder in sein

[1]) Vgl. meine Nachweisung in dieser Zeitschrift 1858. III. S. 411 f.

σεμνεῖον, nicht etwa um auszuschlafen, sondern um wieder die gewohnte Philosophie zu betreiben. So beschliesst der Verfasser seine Reclame der Therapeuten, welche er nicht bloss Kosmopoliten, sondern „Himmels- und Welt-Bürger“ nennt und durch Tugend zum Gipfel der Seligkeit gelangen lässt.

Die Reclame hat grossen Erfolg gehabt. Der alten Kirche hat Pseudo-Philo die Vorstellung einer ziemlich mönchischen Verfassung der ältesten Christenheit gegeben. Die bedeutendsten Gelehrten neuerer Zeiten, Kirchenhistoriker wie Geschichtsschreiber der Philosophie, hat die Philo-Maske getäuscht, so dass sie sich Jahrhunderte lang über die jüdischen Therapeuten den Kopf zerbrochen haben. Erst Grätz und Lucius haben den Schwindel aufgedeckt. Letzterer hat auch schon auf den bleibenden Werth der Vita contemplativa als einer Urkunde des christlichen Mönchthums hingewiesen (S. 142 f.). Wir haben es hier mit einem christlichen Mönchthum in der Art des Origenisten Hierakas zu thun. Solches Mönchthum hatte noch einen geistigen, sogar theoretischen Zug. Gleichwohl zeigt sich schon hier, was „Wahrheit“ selbst im Munde besserer Mönche von Anfang an bedeutet. Die ungeschminkte Wahrheit darzulegen, bezeichnet unser Verfasser von vornherein (c. 1 p. 471) als seinen Zweck. Nichts verabscheut er mehr als Lüge (c. 4 p. 477). Wahrheit lässt er die „Bekannten des Moses“, wie er in der Philo-Rolle seine christlichen Therapeuten nennen musste, von frühester Jugend an lieben (c. 7 p. 481). Gleichwohl hat er sich kein Gewissen daraus gemacht, das aufkommende christliche Mönchthum in Aegypten durch den dort so hochgeschätzten Philo empfohlen werden zu lassen. So lehrt schon dieser Verfasser, dass zu der Eigenthümlichkeit der Klöster von Anfang an Fälschung und Unterschiebung von Schriften gehört hat.

XXI.

Xeniola theologica.

(Fortsetzung.)

Von

Dr. Hermann Rönsch

in Lobenstein.

I. Exegetisches zum Römerbriefe.

1) Rom. 2, 20.

In der bezeichneten Stelle heisst es: *παιδευτὴν ἀφρόνων* (*πέποιθας σεαυτὸν εἶναι*), *διδάσκαλον νηπίων*, *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ*. Wohl könnte man sich mit der Annahme begnügen, die beiden Ausdrücke *ἡ γνῶσις* und *ἡ ἀλήθεια* seien von dem Apostel einfach als Correlata zu *διδάσκαλος* und zu *παιδευτής* gewählt worden, da es einem Lehrer zukomme, seine Schüler in der Erkenntniss zu fördern, einem Erzieher aber, die ihm anvertrauten Zöglinge zur Wahrheit, zur Uebereinstimmung ihres Wollens und Handelns mit den Geboten der Sittlichkeit, zu führen. Jedoch in Anbetracht der nachdrucksvollen Verbindung jener Ausdrücke mit *ἡ μόρφωσις* möchten wir glauben, dass in dem letzten Versgliede eine Hindeutung auf die hochpriesterlichen Urim und Thummim enthalten sei. Mochte auch jenes heilige Orakel des חֹשֶׁן (Suidas: *λογεῖον, τὸ μαντεῖον, ὅπερ ἐφόρει ὁ ἱερεύς, ἐν ᾧ ἦσαν ἐγκεκολαμμένοι οἱ δώδεκα λίθοι*), woraus vormals dem jüdischen Hochpriester Offenbarung und Wahrheit zugeflossen war (Theodoret. Quaest. in Exod.: *δήλωσιν μὲν ἐκάλεσε τὰ ἐκεῖθεν μηνύματα, ἀλήθειαν δὲ τῶν μηνυμάτων ἀψευδές*), seit dem Exil nicht mehr in Gebrauch sein (cf. Mischna Sot. 9, 11 bei Winer s. v.: ex quo mortui sunt prophetae priores, oraculum pectorale desiit), so war doch auch in der Zeit seines Erloschenseins ein vollgiltiger Ersatz vorhanden; es besass ja

in der That, wie Paulus hier versichert, jedweder Jude in dem Gesetzbuche des Moses nicht bloss eine in ausserordentlichen Fällen, wie die Urim und Thummim, sprechende Offenbarung, sondern auch eine ihm jederzeit vor Augen stehende, detaillirte und bis auf die geringsten Lineamente sich erstreckende Ausgestaltung und Veranschaulichung (*τὴν μόρφωσιν*) der Erkenntnisslehre und Moral. Aus dieser Zweitheilung des im Gesetze geoffenbarten Religionsinhaltes, welche der Apostel im Sinne gehabt haben mag, dürfte sich auch erklären, weshalb er *ἡ δήλωσις* gegen *ἡ γνῶσις* vertauscht hat; denn bekanntlich findet sich אוּרִים וְתֻמִּים bei den LXX in der Regel durch *ἡ δήλωσις καὶ ἡ ἀλήθεια* übertragen (Exod. 28, 30. Lev. 8, 8. 3 Esdr. 5, 40).

2) Rom. 2, 29.

ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος . . . οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ. Wie angemessen und prägnant hier das Wort *ὁ ἔπαινος* ist, dessen wird man sich erst dann bewusst, wenn man darin eine Anspielung auf die Bedeutung des Namens Juda erblickt; cf. Hieron. quaest. Hebr. in libr. Genes. p. 45 Lagarde: Juda confessio dicitur; a confessione itaque confessoris nomen est dictum. Verumtamen hic (Gen. 29, 35) confessio pro gratiarum actione aut pro laude accipitur, ut frequenter in psalmis . . p. 67: Juda, te laudabunt fratres tui (Gen. 49, 8). Quia Juda confessio sive laus interpretatur, consequenter scribitur: Juda, tibi confitebuntur fratres tui vel te laudabunt fr. tui. Wir sehen demnach, nicht bloss die Namensdeutung bei Paulus, sondern auch die Antithese *οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ τοῦ θεοῦ* geht auf die zweiterwähnte Genesisstelle zurück, und es wird daher der ganze Schlusssatz unseres Verses mit Recht den vielen A. T. lichen Beziehungen beigezählt werden können, welche darauf hinweisen, dass die überwiegende Mehrzahl der Empfänger des Römerbriefes aus geborenen Juden bestand.

II. Zur Assumptio Mosis.

Bei Gelegenheit einer eingehenderen Besprechung dieses leider nur fragmentarisch überlieferten Apokryphon (im Jahrg. 1874 d. Zeitschr.) hatten wir (S. 548 f.) die Meinung kundgegeben, dass in der Stelle c. 2, § 6 [p. 117, 6 in Hilgenfeld's neuester Ausg. v. J. 1876]: nam descendent tribus duae et transferent scenae testimonium die Schlussworte nicht in scenam testimonii abzuändern, sondern als den geschichtlichen Thatsachen entsprechend beizubehalten seien. Späterhin sind uns in den Variae Lectiones des Vercellone (Tom. I. Romae 1860) zwei Parallelen vorgekommen, aus denen hervorgeht, dass die im handschriftlichen Texte der Assumptio Mosis ersichtliche Bezeichnungsweise keineswegs vereinzelt dasteht. Es haben nämlich in der Stelle Exod. 30, 20: quando ingressuri sunt tabernaculum testimonii 6 codd. der Vulgata testimonium tabernaculi und ebenda V. 36: pones ex eo coram tabernaculo testimonii sogar 33 Handschriften testimonio tabernaculi.

C. 12, § 37 [p. 126, 14]: sed temperantius misericordiae ipsius et patientia contegerunt mihi. Dieser Wortlaut wird von der Handschrift dargeboten und nach unserem Dafürhalten braucht an demselben nichts weiter abgeändert zu werden, als im Verbum der rustike Vocal. Ist nämlich misericordiae der einem griech. τὰ σπλάγχνα nachgebildete Plural, das Adv. temperantius aber gleichbedeutend mit parcius = in schonender Weise (vgl. Gloss. Ps.-Philox. p. 152, 156 Vulc.: parcius, πεφεισμένως), so erhält man den in den Zusammenhang sich gut einfügenden Gedanken: sondern in schonender Weise ist mir seine Barmherzigkeit und Geduld zu Theil geworden.

III. Patristisches.

1) Tertullian führt de Baptismo c. 13 das Bibelcitat Act. 9, 6 mit den Worten ein: Hoc est quod dominus

in illa plaga orbationis praeceperat. Da orbatio hier in einer aussergewöhnlichen Bedeutung steht, die man in den meisten Wörterbüchern vergeblich sucht, so hätte ich in meiner Schrift: ‚Das N. Test. Tertullian's‘ in einer besonderen Anmerkung zu dieser Stelle (S. 664) darauf hinweisen sollen. Ich hole dies jetzt nach, indem ich Folgendes bemerke. Offenbar bezieht sich der Ausdruck orbatio in dieser Tertullianstelle auf das in Act. 9, 8. 9 Berichtete: *ἀνεῳγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οὐδὲν ἔβλεπεν.. καὶ ἦν ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων* (vgl. V. 17 f.) und steht mithin prägnant für orbatio luminis, Erblindung. Dass er aber — wie es scheint, im gewöhnlichen Leben — wirklich so gebraucht wurde, wird durch eine unter den sogen. ‚Excerpta Stephani‘ bei Vulcanius p. 262, 38 befindliche alte Glosse bestätigt, welche lautet: orbatio, *τύφλωσις*. Uebrigens lässt sich schon für das zu Grunde liegende Adj. orbus die Bedeutung blind nachweisen, z. B. bei Apulejus Metam. V. c. 9, wo die römische Schicksalsgöttin mit der Apostrophe beehrt wird: En orba et saeva et iniqua Fortuna! sowie in der nach Philoxenus benannten Glossensammlung p. 150, 4: orbus, *πηρός, ὀρφανός, τυφλός*.

2) Bereits im vorigen Hefte d. Zeitschr. habe ich in der Anzeige der vortrefflichen Halm'schen Ausgabe des Victor Vitensis Einiges über die Phrase subrigere aliquem bestiis beigebracht. Hier erlaube ich mir, kurz anzudeuten, in wiefern diese aus dem landwirthschaftlichen Gebrauche des Wortes hervorgehen konnte. Letzterer erhellt aus der Erklärung des Nonius Marcellus, der ja ebenfalls ein Afrikaner war, p. 50, 2: Subrigere significat susum erigere, quo verbo rustici utuntur, cum tritae fruges ad ventilandum in areis eriguntur. Vergleicht man aber hiermit den Ausspruch des Ignatius in seiner Epist. ad Roman. 4, 1: *ἄφετέ με θηρίων εἶναι βορὰν δι' ὧν ἔστιν θεοῦ ἐπιτυχεῖν. σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὑρεθῶ τοῦ Χριστοῦ*, so liegt es nahe anzunehmen, dass den verurtheilten christlichen Märtyrern der afrikanische Volksmund

ein subrigi bestiis deshalb beilegte, weil sie auf der area des Amphitheaters wie tritae fruges aufgestellt wurden, um von den Zähnen wilder Bestien zermalmt zu werden.

3) In dem fälschlich dem Cyprian zugeschriebenen Tractat de Singularitate clericorum c. 37 heisst es: Quicquid volunt adhuc exquirant, ut obsistant pro mulieribus veritati. Victoriam non habent apud quos contra Esdram [hesdram C] mulier potius quam veritas vicit. Zu diesen letzteren Worten findet sich in der Hartel'schen Edition, welche sonst, auch in den biblischen Nachweisen, eine grosse Sorgfalt erkennen lässt, unter dem Texte keine Esdrastelle angezeigt. Wir hegen darüber, welche gemeint sei, keinen Zweifel. Sie befindet sich in jenem dritten Esdrabuche (=Ἔσδρας πρῶτος ap. LXX), das der römischen Vulgata als Anhang beigegeben ist. Daselbst wird im 3. und 4. Capitel von drei Jünglingen der königlichen Leibwache erzählt, deren jeder einen anderen Satz vor dem Könige Darius und seinem ganzen Hofe vertheidigte. Der Eine behauptete: forte est vinum; der Zweite: fortior est rex; der Dritte: fortiores sunt mulieres, super omnia autem vincit veritas. Dieser Dritte aber, dessen Plaidoyer in c. 4, 14—40 mitgetheilt wird, trug den Sieg davon; denn ‚omnes populi clamaverunt et dixerunt, Magna est veritas et praevalet'. Hieraus ergiebt sich, dass die unter jenem Ausspruche des Pseudo-Cyprian anzuführende Schriftstelle 3 Esdr. 4, 41 ist.

IV. Zum Pastor Hermae.

Past. Vis. I. 3, 4 [Gebhardt-Harnack'sche Ausg. v. J. 1877]: qui omnia virtute sustentabili et sensu suo magno aedificans saeculum... Hier ist omnia wahrscheinlich falsch, dagegen sustentabili [= κραταιᾷ im griech. Texte] richtig; vgl. Gloss. Ps.-Cyrilli p. 427, 32 sq. Vulcan.: *διακράτησις*, sustentacio.. *διακρατῶ*, sustento. Vorher könnte man lesen: *ὃς ἀγαστῇ δυνάμει*, im Palat.: qui mira virtute, — oder auch: *ὃς παντοδαπῇ δυνάμει*, qui omnimoda virtute..

Vis. III. 9, 1: ut iustificemini et sanctificemini ab omni nequitia et ab omni vacatione [griech. Text: σκολιότητος]. Für vacatione [Vatic.: pravitate] hatte Dressel praevaricatione emendirt; wir möchten lieber die Lesung varicatione vorschlagen.

Vis. III. 9, 5: velle habetis [ϑελήσετε] benefacere. Es wird unnöthig sein, habetis in habebitis abzuändern, das der neueste Editor nebst einem Fragezeichen unter den Text gesetzt hat; denn schon velle habetis ist dem Sinne nach ein Futurum, s. meine Itala und Vulg. S. 448.

Vis. IV. 1, 5: Putas [μήποτε] animalia veniunt et pulverem levant? Für putas hatte Dressel potis conjicirt, aber ohne ausreichenden Grund, da putas dem griech. μήποτε genau entspricht (a. O. S. 343). Es ist jedoch hinter levant ein Fragezeichen anzubringen.

Mand. VI. 1, 2: iustitia autem [griech. Text: γάρ] rectam viam habet, iniustitia enim [δέ] perversam viam habet. Die handschriftlichen Lesungen autem und enim in dieser Reihenfolge werden zu belassen sein, weil diese beiden Partikeln oft gegen einander vertauscht und in gleicher Bedeutung gebraucht wurden. — Ebenso ist haec als Nom. Plur. Fem. überall (Mand. VIII. 4. XII. 2, 3. Sim. VI. 5, 6. VIII. 2, 7. IX. 9, 5. X. 3, 2) zu belassen; vgl. Naue Formenl. d. lat. Sprache (Berlin 1875) II. S. 207 f.

Mand. IX. 11: dipsychia autem terrenum spiritum a diabolo est. So ist mit dem cod. zu lesen. Dass nämlich das neutrale spiritum wirklich mitunter gebraucht worden ist, erweisen folgende Belege, de Rossi Inscr. christ. urbis Rom. No. 17: refrigera cum spirita sancta. — Gloss. Ps.-Cyrill. p. 583, 20: πνεῦμα ἀνϑρώπου, spiritum, spiritus.

Mand. XI. 3 u. 6 hat man das handschriftliche Präsens respondit [ἀποκρίνεται] in respondet abgeändert. Ohne Noth, wie ich glaube; denn respondere wurde bisweilen auch nach d. vierten Conjug. abgewandelt. So steht respondis Jo. 18, 22 in den codd. Amiatinus und Cuthberti.

Mand. XI. 17: illi spiritu [so im cod.] terreno et vacuo

nihil credideris. Sim. V. 6, 6: cum .. eidem spiritu [cod.] paruisset. — Belege für den Dat. Sing. der 4. Decl. auf -u s. bei Neue a. O. (1877) I. S. 356—358.

Im Italacodex Ottobonianus lesen wir in der Stelle Exod. 16, 33: sume vas aureum et mitte in eum... Und so liessen sich noch mehrere Zeugnisse für eum als neutralen Acc. Sing. beibringen. Es wird daher dieses eum auch bei Hermas in folgenden Stellen unangetastet zu lassen sein, Mand. XII. 2, 4: poteris illius mali desiderio dominari et subiugare eum.. Sim. VIII. 6, 3: qui non custodierunt sigillum integrum, quod acceperunt, sed dissipaverunt eum. IX. 32, 3: cum fulloni dederis vestimentum novum, utique vis eum integrum recipere (Vers. vulg.)

Mand. XII. 5, 3: cito enim sema [τὰ ἀπόκενα] vasa acetant. Mit Recht hat der neueste Editor das handschriftliche sema in den Text aufgenommen; vgl. Gloss. Ps.-Philoxeni p. 195, 34 Vulc.: sematum, ἡμίκενον. 53: semum, ἡμίκενον. Hiernach scheint es, als habe der ursprüngliche griech. Text des Hermas τὰ ἡμίκενα gelautet, womit auch die Uebertragung des Vatic. semiplenae amphorae zusammenstimmen würde.

Sim. V. 6, 6: idem corpus .. fatigatus .. conservatus .. probatus .. receptus .. IX. 1, 8: omnis genus pecudum. — Dass hier corpus und genus als Masculina gebraucht sind, kann beim Hinblick auf viele analoge Erscheinungen in derartigen Schriften kaum befremden.

Sim. IX. 2, 7: de reliquis noli persertus esse, griech. Text: περὶ τῶν λοιπῶν μὴ περιεργάζου. — Was ist dieses persertus? vielleicht eine Verschreibung aus periergus = περίεργος? Möglich aber auch, dass das Adj. persertus (vgl. die ähnlichen Bildungen as- con- de- dis- ex- in- intersertus) wirklich existirt hat und (in der Verbindung mit der Präpos. de) einen höheren Grad von insertus, also s. v. a. sich überall in etwas einmischend und darum kümmernd bezeichnete.

Sim. IX. 7, 5: exteriores ponentur [τεθήσονται] et

So eben hat Heinrich Julius Holtzmann in einem sehr sorgfältigen und lehrreichen Werke „Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt“ (1880) auch „die Irrlehre“ der Hirtenbriefe, deren richtige Auffassung für das Gesammturtheil entscheidend ist, S. 126—158 gründlich erörtert. Alle Versuche, die hirtenbriefliche Irrlehre noch in der apostolischen Zeit unterzubringen, findet man hier richtig gewürdigt. Die Auffassung der hirtenbrieflichen Irrlehre, welche Holtzmann selbst vertritt, ist auf alle Fälle sehr beachtenswerth, da sie einen wesentlichen Fortschritt in der Forschung, wenn auch vielleicht nicht den Abschluss darstellt. Die Irrlehre der Hirtenbriefe soll weder die antijudaistische Gnosis Marcion's, noch eine judaistische Gnosis, welche man nur vermuthungsweise zusammenstellen kann, aber auch nicht theils gnostisch bis zum Antinomismus Marcion's, theils judaistisch-nomistisch gewesen sein. Für den antijudaistischen Marcionismus, welchen Baur allerdings zu weit ausdehnte, findet Holtzmann keine einzige beweisende Stelle. Zu jener judaisirenden Gnosis, zumal wenn sie auf die Ophiten gestützt wird, hat er, wie ich (Einl. i. d. NT. S. 668), gar kein Zutrauen. Ueber meine Unterscheidung des Gnostischen und des Judaistischen in der hirtenbrieflichen Irrlehre bricht Holtzmann zwar nicht so den Stab, wie Pfleiderer (Paulinismus S. 463), welcher ihre Durchführung durch Kolosserbrief, Hirtenbriefe, Ignatiusbriefe ebenso consequent als unhaltbar nennt. Holtzmann giebt vielmehr (S. 151) zu: „Eine solche Construction kann sich zunächst auf die Parallele der Ignatiusbriefe berufen. — Namentlich aber hat es in den Ignatianen seine Analogie, wenn sowohl Judaisten als Gnostiker in der grossen Kategorie der Kirchenfeinde zusammengefasst werden.“ Dennoch will Holtzmann in den Hirtenbriefen solche Scheidung nicht durchführen. Die Irrlehre werde hier als ein zusammenhängendes Ganzes gedacht, Judaisten und Gnostiker in Einen Topf zusammengeworfen. „Es giebt sich darin im Allgemeinen dieselbe, aller kirchlichen Polemik eignende, schablonenmässige Behandlung der Gegnerschaft zu erkennen, welche auch darin so bezeichnend zu Tage

tritt, dass die Häretiker ipso facto auch schlechte Menschen sind mit Brandmal im Gewissen und Flecken in der Seele (vgl. S. 148). Im Geiste des Verfassers konnten die auseinander strebenden Erscheinungen der Gnosis, und darunter selbst die ausgesprochenermassen antijudaistischen recht wohl ein einheitliches Bild insofern constituiren, als er sich der Entstehung der gesammten häretischen Speculation aus judenchristlichen Wurzeln noch bewusster war als spätere Schriftsteller. Erwägt man freilich auf der einen Seite, eine wie unsichere Grösse die judaistische Gnosis für uns überhaupt bleibt, auf der andern, dass um so deutlicher einzelne Spuren einer schon ausgebildeten Gnosis in unsern Briefen hervortreten, so liegt es näher, direct auf die Pastoralbriefe anzuwenden, was Ritschl von den Ignatianen sagt, "dass sie eben in Bezug auf die bekämpfte Irrlehre des individuellen Gepräges ermangeln." Eine Art Programm für solche Ausführung findet Holtzmann in der Abschiedsrede des Paulus Apg. 20, 29. 30, welche bereits das Hervortreten von Irrlehrern aus dem Schoosse der Gemeinde ankündigt. So werden auch in den Hirtenbriefen die Irrlehrer mitunter noch als zukünftig und der apostolischen Zeit noch fremd dargestellt. „Aber höchst bezeichnender Weise vermag der Verfasser sich auf diesem futurischen Standpunkt nicht zu erhalten, sondern verräth durch sofortiges Zurückgleiten in das Präsens das wahre Zeitverhältniss. — Kein Wunder also, wenn der Leser von heute oft nicht mehr weiss, wie er daran ist! Kein Wunder auch, wenn die Irrlehrer, welche in gar keiner bestimmten Zeit festen Fuss fassen können, nur mit ganz schwankenden Farben gezeichnet sind." „Die Confusion hört in Wahrheit erst auf, wenn man sich entschliesst, unsere Briefe als das, was sie sind, d. h. als Producte der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu betrachten." „Mag daher auch schon zu Hadrian's Zeit das letzte Band, welches die angelologischen Speculationen der Gnosis mit dem jüdischen Monotheismus verknüpft hatte, zerrissen gewesen sein, so brauchte diese Consequenz doch noch keineswegs in das Bewusstsein des Verfassers unserer Briefe, ja nicht einmal in dasjenige der von

ihm bekämpften Irrlehrer hereinzufallen. Sofern wir aber andrerseits mit der angedeuteten Epoche eine Zeit erreicht haben, da von Seiten des Judaismus längst keine eigentliche Gefahr mehr drohte, empfiehlt es sich auch von der Seite aufs Neue, die judaistischen Züge im Bilde der Irrlehrer auf Rechnung der Rolle zu setzen, welche unser Briefsteller einmal übernommen hatte.“ Die Irrlehre soll also in den Hirtenbriefen als ein „mixtum compositum“ (S. XI) erscheinen. Wohl ausgebildete und entschieden antijudaistische Gnosis, aber noch kein Marcionismus. Wohl judaistische Züge in der Irrlehre, aber nur in der verschwommenen Zeichnung des Verfassers, am Ende gar nur, um die Rolle des Paulus, des alten Kämpfers gegen den Judaismus, durchzuführen. In Wirklichkeit nicht bloss keine judaistische Gnosis, sondern nicht einmal ein irgend gefährliches Judenchristenthum. Da war es noch leichter, die verschiedenen Gestalten der Irrlehre in Einen Topf zusammenzuwerfen. Aber verhält es sich auch wirklich so in den Hirtenbriefen?

Beginnen wir mit dem ersten Briefe an Timotheus, an welchem die Kritik zuerst die Unächtheit erkannt hat und vielleicht auch die Irrlehre am besten erkennen kann. Da finden wir gleich 1, 3—10 eine Ausführung über die Irrlehre, welche schon als bestehend vorausgesetzt und keineswegs einförmig dargestellt wird: 3 *Καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν, ἵνα παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν* 4 *μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν* (*οἰκοδομίαν* var. l.) *θεοῦ τὴν ἐν πίστει·* 5 *τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου·* 6 *ὧν τινὲς ἀστοχήσαντες ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν,* 7 *θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι, μὴ νοοῦντες μήτε ἃ λέγουσιν μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται.* 8 *οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται,* 9 *εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται κτλ.* Dass die abweichende oder irrige Lehre 1, 3. 4 ganz als die gangbare speculative Gnosis,

welche durch Valentinus ihren wesentlichen Abschluss erhielt, dargestellt wird, verkennt Holtzmann nicht. Der Verfasser grenzt dieselbe ordentlich ab durch die Schlussbemerkung V. 5, indem er den mit καθὼς V. 3 begonnenen Satzbau vergisst und nicht etwa, wie er ursprünglich im Sinne hatte, fortfährt: οὕτω καὶ νῦν παρακαλῶ σε, ἵνα εἰς τέλος παραγγέλλῃς ἀγάπην κτλ. So, wie er geschrieben hat, stellt er der unfruchtbaren Speculation jener Gnosis das fruchtbare Christenthum der Liebe aus ächtem Glauben gegenüber. Ist es nun nicht etwas Andres, wozu der Verfasser mit V. 6 übergeht, eine andre Art des Abirrens von dem wahren Glauben durch eine Gesetzeslehre, welche es verkennt, dass das Gesetz für die (Glaubens-) Gerechten keine Geltung mehr hat? Wer diess verkennt, vertritt eben nicht solche „Mythen und grenzenlosen Genealogien", wie die speculirenden (Gnostiker), sondern einen judaistischen Nomismus. Dass in der Irrlehre gnostische Speculation und judaistischer Nomismus wirklich vereinigt gewesen wären, glaubt Holtzmann so wenig, wie ich. Wohl aber behauptet er (S. 153), dass unser Verfasser gnostische Speculation und judaistische Gesetzeslehre „in Einen Topf zusammenwirft". Das nehme auch ich an, aber nicht, dass er Beides in dem Einen Topfe der Irrlehre zu Einem Brei zusammenrühre. Holtzmann stützt sich auf den verbindenden Begriff der ματαιολογία V. 6. Es ist nun wohl richtig, dass der Verfasser auch die speculirende Gnosis als „eitles Gerede" bezeichnet haben könnte, obwohl er es gerade hier nicht thut. Aber was folgt daraus gegen die Wahrnehmung nicht eines aliud genus, wohl aber einer alia species pravae doctrinae V. 6 f.? Holtzmann bemerkt (S. 292): „Nichts spricht für einen solchen Uebergang zu einem neuen Gegenstande, alles dagegen für die Fortsetzung einer schon begonnenen Gedankenreihe, so dass hier [V. 5] die praktisch fruchtbare Form des Christenthums einer im Vorhergehenden (ζητήσεις) und Nachfolgenden (ματαιολογία) angedeuteten Resultatlosigkeit entgegengestellt wird." Aber V. 5 ist nicht blosse Fortsetzung, sondern ein gewisser Abschluss der vorhergehenden Gedankenreihe. Der aus V. 4 abstrahirte

Begriff der „Resultatlosigkeit" ist durchaus nicht geeignet, den concreten Unterschied von V. 3. 4 und V. 6 f. zu verwischen. Die Behauptung einer „ursprünglichen Absicht des Verfassers", die mit V. 5 beginnende Gedankenreihe in einer Parenthese einzuschalten, ist noch ein Nachklang von Lachmann, welcher nicht weniger als 1, 5—17 in Parenthese setzte und den Nachsatz zu V. 3. 4 erst V. 18 folgen liess. Alles spricht dafür, dass V. 6 eine zweite Art von Irrlehre einführt. Der Verfasser fängt ja noch einmal von vorn an, um nach der Zeichnung speculativer Gnosis nun auch den irrlehrerischen Nomismus zu zeichnen. Den speculirenden *τισὶν* V. 3 folgen V. 6 wieder *τινὲς* (nicht *ἐκεῖνοι*), und zwar andrer Art, wie der Verfasser überhaupt mit *τινὲς* die einzelnen Arten von Irrlehrern einführt (vgl. 1, 19. 4, 1. 6, 10. 21. 2 Tim. 2, 18). Den Nomisten stellt er auch V. 8 f. nicht sowohl das praktisch fruchtbare, sondern vielmehr das gesetzesfreie Christenthum gegenüber. Von vorn herein stellt der Verfasser die Irrlehre nicht als einförmig dar, sondern lässt vielmehr die speculative Gnosis und den judaistischen Nomismus als die beiden Hauptgestalten, welche er vorfand, deutlich erkennen.

In welcher Weise Hymenäos und Alexander, welche der Apostel schon dem Satan übergeben hat, am Glauben Schiffbruch gelitten haben, erfahren wir 1 Tim. 1, 19. 20 noch nicht. Aber wenn 3, 16 bei dem „grossen Geheimniss der Frömmigkeit" das *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ* nachdrücklich hervorgehoben wird, dürfen wir auch an eine Art von gnostischem Doketismus denken.

Erst 1 Tim. 4, 1—5 folgt eine neue Ausführung über Irrlehrer, welche nicht mehr, wie 1, 3. 4. 6. 7, als bereits bestehend, sondern vielmehr als bevorstehende Erscheinungen der letzten Zeiten eingeführt werden: 1 *Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων* 2 *ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων κεκαυτηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν,* 3 *κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας*

τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν. [4] ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· [5] ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. Sollte der Verfasser nur durch die Paulus-Rolle darauf gekommen sein, sein vermeintliches Irrlehrer-Gemenge hier einmal im Futurum, wie 1, 4. 6 in Präsens und Präteritum, einzuführen? Sollte er ohne sachliche Veranlassung hier einmal die schwärzesten Farben anwenden, dämonische Eingebung, Heuchelei der Irrlehrer, welche im eigenen Gewissen gebrandmarkt sind? Holtzmann bemerkt (S. 335): „Dem Verfasser kommt es darauf an, die geweissagten Irrlehrer, als der apostolischen Zeit selbst fremd zu charakterisiren." Darauf kam es ihm bei den speculirenden Gnostikern und den judaistischen Nomisten 1, 4 f. noch gar nicht an. Am Ende führt das bezeichnende τινές, wie 1, 4. 6, so auch hier eine eigene, und zwar dritte species pravae doctrinae ein. Auch sachlich erhalten wir hier etwas wesentlich Neues. Die endzeitlichen Irrlehrer ergehen sich ja nicht mehr in „grenzenlosen Genealogien" und „Gesetzeslehrerei", sondern lehren die Enthaltung von der Ehe und von gewissen Speisen. Das ist weder die gangbare speculative Gnosis, welche in der Praxis libertinisch gesinnt war, noch der judaistische Nomismus, welcher die, auch von den Essenern noch nicht geradezu verworfene, Ehe hochschätzte. Das ist unverkennbar die dualistisch-asketische Gnosis, welche den geschlechtlichen Umgang für teuflisch erklärte und den Genuss von Fleisch und Wein, durch welchen man an die Schöpfung des Demiurgen und Judengottes gefesselt werde, grundsätzlich verwarf. Holtzmann (S. 130) meint nun wohl noch ohne das Auftreten Marcion's, des Hauptvertreters solcher dualistisch-asketischen Gnosis, auskommen zu können, „da die Verbote des γαμεῖν, κρεωφαγεῖν und οἰνοποτεῖν nach Irenäus (I, 28, 1; vgl. Euseb. KG. IV, 29, 2. 3) und Clemens (Strom. III, 6, 12 f.) auch bei den Schülern des Tatian und Saturnin und gewiss noch bei vielen Häretikern bis auf die Manichäer herab zu finden waren." Allein, ganz so verhält es sich in Wirklichkeit nicht. Saturninus (unter Kaiser Hadrianus) hat wohl schon

die Ehe für teuflisch erklärt, aber noch nicht den Fleischgenuss entschieden und allgemein verworfen. Ueber ihn und seine Anhänger berichtet Irenäus adv. haer. I, 24, 2: *τὸ δὲ γαμεῖν καὶ γεννᾶν ἀπὸ τοῦ σατανᾶ φησὶν* (*φασίν* Iren. int.) *εἶναι. οἱ πλείους τε* (*δὲ* Iren. int.) *τῶν ἀπ' ἐκείνου καὶ ἐμψύχων ἀπέχονται, διὰ τῆς προσποιήτου ταύτης ἐγκρατείας* seducentes multos. Vom Fleischgenuss enthielten sich also noch nicht alle Saturninianer. Erst bei Marcion (nach 140) und Anhängern ward die Enthaltung vom Fleischgenuss allgemeines und unbedingtes Gebot, wie es hier vorausgesetzt wird. Ueberhaupt lässt sich Marcion hier gar nicht umgehen. In ihm erkannte Justinus den Gipfel aller Häresie [1]). Gerade so sieht unser Verfasser in dieser asketischen Irrlehre den endgeschichtlichen Gipfel der Häresie. Dämonen geben sie ein, in Heuchelei, mit dem trüglichen Scheine von Frömmigkeit (vgl. 2 Tim. 3, 5) wird sie vorgetragen von Solchen, die in ihrem eigenen Gewissen gebrandmarkt sind [2]). Auf keinen Fall hat unser Verfasser die Unterschiede aller Irrlehren schon verschwimmen lassen. Von der gangbar gnostischen und der judaistischen unterscheidet er bestimmt die schliesslich aufkommende dualistisch-asketische Irrlehre Marcion's, welcher er mit der Behauptung entgegentritt, dass in der Schöpfung Gottes keine Speise an sich verwerflich ist. Dann ermahnt er den Timotheus, welcher in der rechten Lehre verbleiben soll, 4, 7. 8: *τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ, γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν. ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία πρὸς ὀλίγα ἐστὶν ὠφέλιμος, ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν κτλ.* Gleitet er hier etwa, wie Holtzmann (S. 156 f.)

---

[1]) Ehe meine häreseologischen Forschungen veröffentlicht sind, muss ich vorläufig auf die Ausführung in dieser Zeitschrift 1874, IV, S. 596 f. verweisen.

[2]) Dem Marcion sagte man nach, dass er wegen Schändung einer Jungfrau von der Kirche ausgestossen worden war, vgl. Pseudo-Tertullianus adv. omn. haer. 17, Epiphanius Haer. XLII, 1. Hat unser Verfasser auch auf dieses Gerede vielleicht noch nicht Rücksicht genommen, so ist er doch schon auf solcher Fährte.

bemerkt, aus dem Futurum (4, 1) sofort wieder in das Präsens zurück? Es kommt mir nicht in den Sinn, die futurische Darstellung auf eine völlige Zukunft für den Verfasser zu beziehen. Allein, dass der Verfasser so ganz aus der Zukunftsrolle gefallen wäre, kann ich doch auch nicht finden. Den Paulus konnte er sehr wohl auch für Zukünftiges (was in Wirklichkeit schon eingetreten war) Vorschriften geben lassen. Vorgeschrieben aber wird hier zunächst die Meidung „profaner und altvettelischer Mythen“, welche gewiss nicht auf Marcion allein, sondern auch auf die gangbare, schon bestehende Gnosis Bezug hat. Vorgeschrieben wird ferner im Gegensatze gegen eine „leibliche Uebung“ oder Askese, welche nur wenig Nutzen bringt, die Uebung zur Frömmigkeit. Die Zukunftsrolle 4, 1 würde nicht einmal verlassen werden, wenn man mit Holtzmann (S. 339) anstatt an marcionitische Askese vielmehr an „Leibesübungen, wie Turnen und Ringen“, denken wollte, also an gymnastische Uebungen, von welchen der jugendliche Timotheus zurückgehalten werden sollte. Allein bei der bekannten Ermahnung 5, 23: „Trinke nicht mehr Wasser, sondern brauche ein wenig Wein wegen deines Magens und wegen deiner häufigen Krankheiten“ verkennt doch Holtzmann (S. 145. 337) selbst nicht die Beziehung auf eine asketische Lebensweise, wie sie in dieser Hinsicht freilich schon der Essenismus darbot. Und gegen die Beziehung von 4, 1—3 auf den Marcionismus kann ein gewisses Herausfallen des Verfassers aus der Zukunftsrolle nicht das Mindeste beweisen.

Nachdem uns drei species von Irrlehre, zwei alte und eine frische, gezeigt worden sind, folgt 1 Tim. 6, 3—5 eine allgemeinere Ermahnung, welche hauptsächlich auf die gangbare, auf Wahrheit und Geld speculirende Gnosis hinzielt: *εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ,* 4 *τετύφωται μηδὲν ἐπιστάμενος, ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος, ἔρις, βλασφημίαι, ὑπόνοιαι πονηραί,* 5 *διατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας, νο-*

μιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν. Die gewöhnlichen Gnostiker nahmen für den Unterricht Honorar (vgl. Irenäus adv. haer. I, 4, 3). So mochten Einige (wieder *τινές*) als durch Geldgier zur Abirrung vom Glauben verführt erscheinen (6, 10).

Am Schluss dieses Briefes (6, 20) hat Baur gar das Hauptwerk Marcion's, die *ἀντιθέσεις*, welche den unvereinbaren Gegensatz des alttestamentlichen und des christlichen Gottes durchführten, ausdrücklich erwähnt gefunden. Timotheus wird ja ermahnt zu meiden *τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.* Da erkennt Holtzmann (S. 132) wohl den gangbaren Namen der „fälschlich benannten Gnosis" an, lehnt aber (S. 131. 368) die Beziehung auf das Hauptwerk Marcion's ab. An sich ginge es wohl an, die *ἀντιθέσεις* von dem Gegensatze der irrlehrerischen Gnosis gegen die rechte Lehre zu verstehen, da ja die Irrlehrer 2 Tim. 2, 25 die *ἀντιδιατιθέμενοι*, Tit. 1, 9 die *ἀντιλέγοντες* heissen (vgl. auch 1 Tim. 1, 10). Allein, warum begnügt sich der Verfasser hier nicht, wie 2 Tim. 2, 16, zu schreiben *τὰς βεβήλους κενοφωνίας*? Und hat er, wie wir sahen, 4, 1—3 den Marcionismus als das Aeusserste von Irrlehre dargestellt, so kann er wohl auch das Hauptwerk Marcion's ausdrücklich genannt haben.

Der erste Timotheusbrief geht also wohl aus von der gangbaren speculirenden Gnosis, deren Blüthe der Valentinianismus war (1, 3—5), und behält dieselbe vorwiegend im Auge (noch 6, 3—5). Aber er zeigt uns doch auch die alte Irrlehre des judaistischen Nomismus (1, 6—9), mit welchem schon der ächte Paulus es zu thun hatte, und bringt bereits die frische Irrlehre Marcion's als das Aeusserste in Sicht (4, 1—3). Sollte diese Unterscheidung innerhalb der Irrlehre wieder verwischt werden durch die beiden andern Hirtenbriefe?

Halten wir uns an die geschichtliche Lage der Hirtenbriefe, so müssen wir zunächst den Brief an Titus betrachten. Derselbe verwischt die inneren Unterschiede der Irrlehre nicht nur nicht, sondern lehrt vollends, dass die judenchristliche Irrlehre nicht etwa bloss der Paulus-Rolle angehört,

sondern noch für die Zeit des Verfassers grosse Bedeutung hatte, was freilich zu ihrer von A. Ritschl mit vielem Beifalle behaupteten, auch von Holtzmann ziemlich angenommenen Bedeutungslosigkeit im zweiten Jahrhundert nicht stimmen will. Dem Titus in Kreta schreibt dieser Paulus hauptsächlich von judaistischer Irrlehre.

Den Bischof will Tit. 1, 9—16 haben: 9 *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.* 10 *εἰσὶν γὰρ πολλοὶ*[1]) *ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται, μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς,* 11 *οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν, οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν.* 12 *εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης· ‚Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.‘* 13 *ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής· δι' ἣν αἰτίαν ἔλεγχε αὐτοὺς ἀποτόμως, ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει,* 14 *μὴ προσέχοντες ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν.* 15 *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς, τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν, ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις.* 16 *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται, βδελυκτοὶ ὄντες καὶ ἀπειθεῖς καὶ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι.* Wenn Titus in Kreta für die einzelnen Städte Presbyter (oder Bischöfe) einsetzen wird (1, 5), so soll der Bischof im Stande sein, die „Opponenten“ zurechtzuweisen, deren es dort gar viele giebt, vor allen Judaisten. Holtzmann (S. 473) fasst freilich als Subject das *εἰσὶν* V. 10 nicht die „Opponenten“, sondern die christlichen Kreter überhaupt, indem er erklärt: „Denn sie (die christlichen Kreter) sind zum grossen Theile (vgl. Hebr. 7, 23. Jak. 3, 1) unfolgsam“ u. s. w. Einfacher wird es sein, die *ἀντιλέγοντες*, die kirchlichen Opponenten, das Gegentheil der „Unsrigen“ (3, 14),

---

[1]) Gern würde ich hier mit guten Zeugen das *καὶ* hinzufügen; und zwar so: *εἰσὶν γὰρ πολλοὶ καὶ ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς κτλ.* Aber Clemens von Alex. Strom. I, 8, 41 p. 340 zeugt bereits für das Fehlen des *καὶ*.

d. h. wie ich erklärte, der paulinischen Glaubenschristen, oder was Holtzmann (S. 504) vorzieht, der „zur orthodoxen Kirche sich Haltenden“ (wahrlich kein Unterschied), als Subject von *εἰσὶν* festzuhalten. Hebt der Verfasser nun, indem er in diesem Briefe von der zukünftigen (d. h. eben erst aufkommenden) Irrlehre des Marcionismus absieht, unter den älteren „Opponenten“ die Judaisten als die schlimmsten hervor, so drückt er ja, wie Holtzmann (S. 150) selbst bemerkt, das Bewusstsein aus, „keine einheitliche Gegnerschaft vor sich zu haben“, hält wenigstens zwei species pravae doctrinae auseinander. Und es ist noch keine Vermengung derselben, wenn er in dem Folgenden *τοὺς ἀντιλέγοντας* überhaupt, *μάλιστα τοὺς ἐκ τῆς περιτομῆς* berücksichtigt. Dass von den Irrlehrern ganze Häuser zu Grunde gerichtet werden „um schnöden Gewinnes willen“ (V. 11), passt sowohl auf die Gnostiker, welche Honorar nahmen (vgl. 1 Tim. 6, 5. 10), als auch auf die Judaisten, welche zwar für Religionsunterricht kein Geld nahmen, allein auch nach Phil. 3. 19 (welche Stelle Holtzmann S. 475 selbst herbeizieht) 2 Kor. 11, 20. Röm. 16, 18 überhaupt gewinnsüchtig erscheinen. Mag nun aber der Verfasser an die „Opponenten“ überhaupt, oder nur an die Judaisten auf Kreta gedacht haben, immer macht es grosse Schwierigkeit, dass er V. 12 den alten heidnischen Kreter Epimenides als „einen von ihnen“, als ihren „eigenen Propheten“ ungünstig gezeugt haben lässt. Holtzmann (S. 478) meint, der Verfasser gehe hier nicht bloss über den engsten Kreis „der Beschneidungsleute“ V. 10, sondern auch über den weiteren Kreis der „Unfolgsamen“ u. s. w. (ebendas.), ja über den weitesten Kreis der christlichen Kreter (welche zu dem *εἰσὶν* V. 10 Subject sein sollen) hinaus und ziehe noch einen vierten Kreis, welchem alle Kreter überhaupt (also auch Epimenides) angehören sollen. Allein so beliebig konnte der Verfasser doch nicht über die drei beschriebenen Kreise hinausgehen. Einigermassen begreiflich wird das Zeugniss des heidnischen Kreters Epimenides gegen die kretischen „Opponenten“, welche namentlich dem Judaismus angehörten, nur dann, wenn zwischen Kretern und Juden eine nähere Verwandt-

schaft stattfinden sollte. Die Annahme solcher Verwandtschaft bezeugt aber, und zwar nicht bloss als seine eigene Ansicht, kein Geringerer als Tacitus [1]). Wenn die Juden aus Kreta stammen, so sind sie mit den Kretern von Hause aus ein einziges Volk. Dann gilt das Zeugniss des Epimenides gegen seine kretischen Landsleute ohne Weiteres den Judaisten, welche die Haupt-Opponenten der kretischen Christengemeinde waren. So allein kann ich die Herbeiziehung des Epimenides begreifen. Weniger Schwierigkeit macht eine zweite Unangemessenheit, welche man darin findet, dass V. 13 von den Verführern oder Irrlehrern im weiteren Sinne, dagegen V. 14 plötzlich von den Verführten die Rede sein soll. Die „opponirenden" christlichen Kreter, von Hause aus Stammverwandte der Juden, keineswegs bloss ihre Verführer, soll Titus scharf zurechtweisen, auf dass sie gesund werden am Glauben (V. 13), und eben sie sollen nicht achten „auf jüdische Mythen und Gebote von Menschen, die sich von der Wahrheit abwenden (V. 14). Von Vermengung der verschiedenen Irrlehren kann nur noch weniger die Rede sein, wenn man mit Holtzmann (S. 477) „die Gebote von irrenden Leuten" mit den jüdischen Mythen für Eins erklärt. In den Vordergrund tritt hier allerdings die judaistische Irrlehre, auf deren Reinheitsvorurtheile sich V. 15 bezieht. Keine Vermengung, sondern höchstens eine Zusammenfassung ist es, wenn V. 16 sich nicht auf die Gnostiker allein, sondern auch auf die Judaisten beziehen sollte, da ja auch die Juden als *μόνοι οἰόμενοι θεὸν γινώσκειν* bezeichnet werden konnten [2]). Die Irrlehre (nur abgesehen von dem Marcionismus) mag auch hier einheitlich zusammengefasst werden; aber die inneren

---

[1]) Hist. V. 2: Iudaeos Creta insula profugos novissima Libyae insedisse memorant, qua tempestate Saturnus vi Iovis pulsus cesserit regnis. argumentum e nomine petitur, inclutum in Creta Idam montem, accolas Idaeos aucto in barbarum cognomento Iudaeos vocitari.

[2]) Vgl. das *Κήρυγμα Πέτρου* in meinem Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 58, 33. Clem. Rom. epi. II, 2. p. 71, 2. 3 und was ich dazu bemerkt habe.

Unterschiede werden nicht verwischt. So hält noch Tit. 3, 9 die gnostischen *μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας* und die judaistischen *ἔρεις καὶ μάχας νομικάς*, wie Holtzmann (S. 152 f.) thatsächlich zugiebt, auseinander. Und es hat gar nichts auf sich, wenn 3, 10 Beides wieder zusammenfasst durch *αἱρετικὸν ἄνθρωπον*. Nachdem der erste Timotheusbrief die Irrlehre in ihren drei Hauptarten vorgeführt hat, sieht der Titusbrief von dem frischen Marcionismus noch ganz ab und hält sich vorwiegend an die judaistische Irrlehre, welche der Verfasser gar nicht für bedeutungslos gehalten haben kann.

Der zweite Timotheusbrief will von Paulus in der römischen Gefangenschaft und im Angesichte des Todes geschrieben sein. Da bleibt die judaistische Irrlehre bei Seite, nur die gnostische wird berücksichtigt. Timotheus wird 2, 14 vor unnützem *λογομαχεῖν* gewarnt und 2, 16—18 ermahnt: 16 *τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας* (vgl. 1 Tim. 16, 20) *περιίστασο· ἐπὶ πλεῖον γὰρ προκόψουσιν ἀληθείας*, 17 *καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει· ὧν ἐστιν Ὑμέναιος* (vgl. 1 Tim. 1, 20) *καὶ Φίλητος*, 18 *οἵτινες περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι, καὶ ἀνατρέπουσιν τήν τινων πίστιν*. Der Gnosticismus, dessen Lehre von einer innerlichen, daher schon hier geschehenden Auferstehung auch Holtzmann (S. 130 f. 254) nicht verkennt, wird hier als ein um sich greifender Krebsschaden geschildert. Und da gerade bei den sogenannten Ophiten, wie Holtzmann treffend bemerkt, diese Lehre nicht bezeugt ist, können wir kaum vor Valentinus stehen bleiben. Die Anhänger solcher Lehre sind wieder *τινές* (vgl. S. 454). Auf dieser Bahn hält sich noch 2, 23: *τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις* (vgl. 1 Tim. 1, 4. 6, 4. Tit. 3, 9) *παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι γεννῶσιν μάχας*. Nicht anders werden wir 2, 25 *τοὺς ἀντιδιατιθεμένους* zu verstehen haben.

Etwas Neues tritt erst 2 Tim. 3, 1 f. ein, wo wir wieder auf die Zukunft hingewiesen werden, *ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί*. Zunächst folgt jedoch V. 2—4 nur eine allgemein gehaltene Schilderung der menschlichen

Schlechtigkeit in den letzten Tagen. Auf die Irrlehre führt uns erst V. 5—7. [5] ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι (vgl. 1 Tim. 4, 2)· καὶ τούτους ἀποτρέπου. [6] ἐκ τούτων γάρ εἰσιν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις, ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις, [7] πάντοτε μανθάνοντα καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα. V. 5 passt auf die Marcioniten, nur nicht auf sie allein. V. 6. 7 bezieht auch Holtzmann (S. 132) auf Gnostiker gewöhnlichen Schlages. Derselbe bemerkt jedoch (S. 156 f. 429) hier wieder ein plötzliches Zurückgleiten des Verfassers aus dem Futurum der Paulus-Rolle in das Präsens seiner wirklichen Zeitlage. Ich bin fern davon, hier Zukünftiges und Gegenwärtiges scharf trennen zu wollen. Aber ganz ist der Verfasser doch auch hier nicht aus der Rolle gefallen. Auch wenn man V. 5 hauptsächlich auf die Marcioniten bezieht, kann man den Paulus Vorschriften für die Zukunft geben lassen. Und die Gnostiker, welche zur Zeit des Verfassers in die Häuser eindrangen, namentlich bei Weibern Glück machten, werden ja nur als eine Art Vorläufer der endzeitlichen Verderbten, „aus welchen sie sind", gedacht. Der Unterschied der endzeitlichen Irrlehrer (1 Tim. 4, 1—3), d. h. der Marcioniten, und der älteren Gnostiker mag fliessend sein, wird aber keineswegs völlig verwischt. Bei der gangbaren Gnosis bleiben wir noch 3, 8, wo Jannes und Jambres aus der Zeit Mosis herbeigezogen werden, um, wie Holtzmann (S. 139 f.) treffend bemerkt, die gnostischen, zum Theil der Magie beflissenen Irrlehrer als Goëten (3, 13) erscheinen zu lassen. Holtzmann (S. 128) bestreitet es wohl, dass 3, 16 das Alte Testament gegen die Gnostiker, welche dasselbe als Werk des Demiurgen und andrer kosmischer Mächte herabsetzten, in Schutz genommen wird. Ich weiss jedoch nicht, wie die Stelle, welche immerhin nicht auf Marcion allein zielen mag, anders aufgefasst werden kann. Allgemein gehalten, aber weder für die einmal übernommene Paulus-Rolle unpassend noch verschwommen ist die Eröffnung des dem Tode entgegengehenden Paulus 4, 3. 4: ἔσται γὰρ

καιρός, ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκαλίας κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν, καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν, ἐπὶ δὲ τοὺς μύθους ἐκτραπήσονται.

Der zweite Timotheusbrief lässt die judaistische Irrlehre ganz bei Seite und hält sich an die gangbare Gnosis, indem er auf die marcionitische Gnosis höchstens einige Seitenblicke wirft. Eben desshalb darf man aber auch nicht sagen, dass wir die Unterschiede der drei species pravae doctrinae, welche der von den neureren Kritikern meist zu gering geschätzte erste Timotheusbrief erkennen lässt, verwische. Die Ansicht, dass die Hirtenbriefe schon auf Valentinus Rücksicht nehmen, meine ich auf 2 Tim. 2, 18 stützen zu können, die Ansicht, dass sie bereits den Marcionismus kennen, noch sicherer auf 1 Tim. 4, 1—3. Kann ich in der hirtenbrieflichen Irrlehre auch kein vormarcionitisches und vorvalentinianisches mixtum compositum finden, so freue ich mich doch, mit H. Holtzmann in der Abweisung einer judaisirenden Gnosis, welche bei den Ignatiusbriefen vollends unstatthaft ist, zusammengetroffen und durch seine anregende Ausführung zu genauerer Erforschung der Sache veranlasst worden zu sein.

XXIII.

Luther und Marheinecke

von

Lic. th. H. Tollin, Prediger in Magdeburg.

In Marheinecke's christlicher Symbolik ed. Matthies und Vatke (1848) wird der Prozess Servet's [1]) in dem Sinne

[1]) In Hilgenfeld's Zeitschrift, 1879 S. 426 f. zeigte ich, dass die Form Servet bei den Zeitgenossen des Spaniers bei weitem die

besprochen, dass es Unrecht sei, Calvin die Schuld allein aufzubürden, da sein Verfahren „dem ganzen Geiste der damaligen Zeit gemäss“ war und sich „unter Anreizung und Billigung der angesehensten Männer seiner Zeit“ also gestaltet hatte. „Ganz anders, fährt dann Marheinecke fort, dachte Luther in diesem Stück. Man kann nicht ohne Bewunderung sehen, wie er in dieser Beziehung vornehmlich seiner Zeit überlegen war, und wie auch in dieser Hinsicht besonders protestantischer Sinn und Geist in ihm am vollkommensten und reinsten hervortrat (a. a. O. p. 382). Zum Beweis wird zweierlei angeführt: „Als Servet auf der Flucht war, nahm ihn Luther bei sich auf, und erklärte sich auch abweichend über das Verbrennen der Ketzer.“ Wir lassen hier dahingestellt sein, wie weit letztere Abweichung eine einmalige — sie wird nur mit einem einzigen Briefe erwiesen [1]) — oder eine durchgängige war [2]). Dass aber Luther wegen seiner Aufnahme Servet's die andern Reformatoren überragt und einen reineren Protestantismus dargestellt habe, das wird niemand behaupten, der sich erinnert, wie auch Oecolampad, Butzer und Capito den Servet bei sich aufgenommen haben, Anderer zu geschweigen.

Aber hat das denn Luther überhaupt gethan? Als Beleg führt Marheinecke einen Brief [3]) Luther's an Johann

---

gebräuchlichste war, auch seinen Genfer Gerichtsaussagen entspricht, und nehme sie für Michael in Anspruch. Dem hält A. Gordon in der Theolog. Review, London 1879, Jan. p. 146: entgegen 1) dass im Genfer Prozess die Orthographie der Namen eine unsichere ist. 2) Die drei Male im Leben, wo Michael sich weder Villanovanus noch Servetus schreibt, er die Form braucht Serveto. Doch giebt Gordon zu, dass die Form auf et in Spanien wie in Frankreich die familiäre gewesen sein mag. Eine definitive Entscheidung wird sich kaum geben lassen ob . . eto oder et?

[1]) 25. Juni 1544 an Wencesl. Link zu Nürnberg.

[2]) Luther's Wandlungen in dieser Sache s. in von Raumer's Taschenbuch 1875, S. 107 fgd.

[3]) Epist. Lutheri ed. Ranner, S. 113.

Brismann an. Allen bisherigen Servet-Forschern war dieser Brief Luther's an Johann Brismann in der gedachten Ausgabe entgangen. Durch drei Jahrhunderte hatten die sorgfältigsten Gelehrten abgehandelt, wie sich Calvin, wie Melanchthon, wie Luther zu Servet benommen haben? In allen Ausgaben von Luther's Werken, in der Wittenberger, der Leipziger, der Erlanger, im Walch, im de Wette war Servet's Name in Luther's Munde nur ein einzig Mal[1]) zu finden gewesen, in jenem Briefe an Casp. Gürtel vom Jan. 1539, wo er ihn ganz beiläufig neben Campanus nennt[2]). So oft Luther sonst Gelegenheit hatte, sich über Servet auszusprechen, ja als ihn Veit Dietrich und dann wieder Melanchthon auf Servet's Treiben aufmerksam machen, wendet sich Luther mit seiner Antwort seitwärts und nimmt auch den Namen Servet nicht in den Mund[3]): ein Verfahren, das auch schon dem Heinrich van Allwoerden aufgefallen ist[4]). Sollte Marheinecke an Sorgfalt und Genauigkeit alle seine Vorgänger überholt haben? Zunächst hat es nicht den Anschein.

[1]) In einem Aufsatz über Luther's Beziehungen zu Servet, den ich gelegentlich beleuchten werde, hat Kawerau (Theolog. Studien und Kritiken 1878, S. 485, no. 1) die Güte, aus den Tischreden I, 297 mich auf folgende Stelle aufmerksam zu machen: „Die Theologie soll Kaiserin sein, die Philosophie und andere gute Künste sollen derselben Dienerin sein, nicht sie regieren und meistern, wie Servetus, Campanus und andere Schwärmer thun.“ — Ich kenne die Stelle wohl. Aber in der Stelle ist das Wort „Servetus“ ein Aurifaber'scher Zusatz. Der Servet, den Luther kennt (de Trin. err. 1531; Dialog. 1532, Tract. de justic. 1532), ist der wüthendste Gegner aller und jeder Philosophie. Philosoph wird Servet erst in der Restitutio, sieben Jahre nach Luther's Tode.

[2]) Luther's Briefe ed. de Wette. Berlin 1828, T. V, 155.

[3]) Dass er in dem Briefe an die Prediger zu Erfurt vom 1. Juli 1532 unter dem Maurus den Servet versteht, ist kaum zweifelhaft. Aber auch da nennt er den Namen nicht.

[4]) Hist. Serveti, p. 32. — Meine Erklärung dieser Thatsache (Luther und Servet 1876) ist vielfach bemängelt worden. Ich habe im „Servet und Butzer“ Berlin, Mecklenburg 1880 versucht, sie gegen Schirrmacher, Trechsel, Willis, Roget, Kawerau zu begründen.

Der Abschnitt über Servet wenigstens zeichnet sich durch vielfache Ungenauigkeiten aus, die doch nicht alle als Druckfehler durchgehen können. Marheinecke schreibt Revos [1]) (anagrammatische Abkürzung aus Serveto), giebt sein Buch De trinitatis erroribus auf „fünfzehn Seiten" an [2]), nennt den Denuncianten Servet's immer Trin, p. 377. 380 (statt Trie), glaubt an die Embryonen-Conferenzen in Vicenza (p. 384) und widerspricht sich vielfach [3]).

Bei einer solchen Sachlage ist es natürlich, dass wir auch den von Marheinecke ganz neu beigebrachten, durch drei Jahrhunderte von den Servet-Forschern ignorirten Lutherbrief einer scharfen Prüfung unterziehen. Auffällig ist zunächst die Jahreszahl. Marheinecke scheint sie nicht beachtet zu haben, auch giebt er sie nicht an. In der Luther-Ausgabe, die er citirt — es ist die von Strobel=Ranner [4]) — trägt der Brief das Datum ascensionis (Mariae) 1526. Nach de Wette [5]) datirt er vom 16. August 1525 [6]). Lassen wir einen Augenblick dahingestellt, welche Ausgabe hier recht behält. Servet hat 1531 sein erstes antitrinitarisches Werk herausgegeben. 1525 zählte er vierzehn, 1526 aber fünfzehn Jahr. Ist es da wahrscheinlich, dass er wegen Ketzereien hätte die Flucht ergreifen müssen? Auch widersprechen dem alle anderen sicheren Nachrichten über sein Leben. Wir wissen, dass er noch 1526, ein lernbegieriger aragonischer Knabe,

---

[1]) P. 372, no. 2 (statt Reves).

[2]) P. 375 (statt 119 Blätter).

[3]) Cf. p. 377 no. 3 und 380 no. 1; p. 377 no. 1 und p. 378 no. 2, al. s.

[4]) Martini Lutheri Epistolae, studio et opera O. G. Theod. Strobelii, pastoris olim Woehrdensis, conlectae, quas non sine brevi praefamine edidit Godofr. Christoph. Rannerus. Norimbergae 1814. 8°.

[5]) Luther's Briefe, T. III, p. 21.

[6]) Nach Andern ist er auf den 3. Juli 1525 zu verlegen. Cf. Seidemann, Luther's Briefe, Bd. 6, S. 481, Anm.; Burkhardt: Luther's Briefwechsel, S. 87. Köstlin: Martin Luther I, S. 809.

seinem Herrn, dem Juan de Quintana, als Page aufwartete und in Spanien zu den Füssen seiner othodoxen Lehrer sass.

Doch vielleicht führt uns der Adressat des Briefes weiter. Johann Brismann aus Cottbus (geb. 1488), als Franziskaner [1]) zu Wittenberg mit Luther befreundet [2]), stand seit 1523 als evangelischer Prediger zu Königsberg in Preussen. Dort starb er 1549 in hohen Aemtern [3]). Er ist in Cottbus, Frankfurt a. O., Wittenberg, Preussen und Liefland gewesen; sonst nirgend, d. h. also nur an solchen Orten, wo Servet nie war. Die Person Brismann's führt uns also nur noch weiterab.

Aber was schreibt ihm denn Luther? Er schreibt 1525: Fuit homo miser apud me clanculo Servetus, nunc totus orbis ei angustus est. Ita ubique petitur, ut ab hoste coactus sit petere praesidium. Tractavi hominem quantum potui humaniter atque juvi, sed sensu suo non cedit etiam convictus, ut solet hoc genus spiritum. Tu ergo cave eum et dogma ejus. Ego inveni omnia vana esse in ipso, in hac re praesertim. Also bis in Königsberg in Preussen sollte der vierzehnjährige Spanier, das will Luther, soll Servet und sein Dogma gefürchtet werden. Tu ergo cave eum et dogma ejus. Es musste irgend eine Wahrscheinlichkeit vorhanden sein, dass Servet von Spanien über Wittenberg nach dem Herzogthum Preussen oder etwa nach Russland unterwegs sei! Auch diese Nachricht würde freilich allen andern Nachrichten über Servet's Leben, wonach ihm schon Norddeutschland immer fremd geblieben ist, in's Angesicht widersprechen. Doch auch das weiter Berichtete stimmt nicht recht mit Servet. Würde man einen vierzehnjährigen Knaben einen homo miser nennen? Wird man den wohl von allen Seiten

---

[1]) Francisci sincerus discipulus nennt ihn Luther 1522 2 Paschatos (ed. Ranner, p 82).

[2]) An ihn sind mehrere Briefe Luther's in der Ranner'schen Sammlung.

[3]) Präsident des samländischen Bisthums, Procancellarius der Akademie caet. cf. Jöcher, Gelehrten-Lexikon.

verfolgen: ubique petitur. Wird sich der grosse Luther als hostis eines solchen halbwachsenen Burschen bezeichnen? Kann bei einem solchen Knäblein von seiner gesammten inneren Welt überhaupt die Rede sein? Ego inveni omnia vana esse in ipso. — Endlich, ist es wohl, fragen wir, die Art eines gewandten Briefschreibers, wie doch Luther war, zu berichten: „Es war ein elender Mensch bei mir heimlich Servet; jetzt ist die ganze Welt ihm zu enge." Warum sagt er nicht: ein elender Mensch Namens Servet, oder: Servet geheissen; oder ein gewisser Servet u. dgl. Wo ist da der Gedankenzusammenhang?

Sehen wir uns den Zusammenhang der Stelle näher an. Vielleicht ist vorher schon von ketzerischen Spaniern, von Antitrinitariern, von der freisinnigen Umgebung Quintana's die Rede? Keineswegs. „Falls Carlstadt's," lesen wir, „oder Zwingli's Sakraments-Gift bis zu euch kommt[1]), so siehe zu, dass Du wachest." Und dann folgt gleich unmittelbar: „Der elende Mensch ist bei mir gewesen heimlich u. s. w." Es handelt sich also hier nicht um Anti-Trinitarismus, sondern eher um Sakraments-Schwärmerei, d. h. Zwinglianismus, um dessen willen Luther einige Jahre später an Brismann's Fürsten, den Herzog in Preussen, seinen Sendbrief wider etliche Rottengeister richtete[2]). „Der elende Mensch" würde also dem Zusammenhang nach vielmehr Zwingli oder Karlstadt sein. Nun ist Zwingli, wie alle Welt weiss, nie in Wittenberg bei Luther gewesen. Wohl aber könnte sich Carlstadt nach seiner Entweichung von Rothenburg längere Zeit in Luther's Hause aufgehalten haben.

Die Vermuthung, dass nicht von Servet die Rede sei, wird nun aber zur Gewissheit erhoben, wenn man es sich nicht verdriessen lässt, bis zu der Quelle aufzusteigen, aus der Ranner,

---

[1]) Also von Sachsen (Wittenberg) nach Preussen (Königsberg).

[2]) Cf. Köhler, Beiträge I, S. 135 und de Wette, Luther's Briefe, S. 21, T. III.

oder vielmehr Strobel seinen Lutherbrief geschöpft hat. Strobel schreibt nämlich die Acta Borussica ecclesiastica, civilia, litteraria aus, welche im Jahre 1730 zu Königsberg erschienen sind.

Wir schlagen diese Acta auf, treffen den nämlichen Brief Luther's an Johann Brismann an[1]), aber ohne Erwähnung Servet's, d. h. ohne den confessionell so fruchtbar gewordenen Ranner'schen Druckfehler: Servetus für Servatus. Und im Originale lautet der Anfang des Briefes also: Si Carlstadii vel Zwinglii venenum de Sacramento ad vos pervenerit, vide ut vigiles. — Fuit homo miser apud me clanculo servatus: nunc totus orbis ei angustus est. Der Sinn ist völlig klar, Jener eben erwähnte unglückselige Mensch, sei es: nun Carlstadt, oder Keller[2]) — auch ihn erwähnt Luther in dem Brief — ist durch das ihm von mir im Geheimen gewährte Obdach vor den Nachstellungen seiner Feinde gerettet worden. Aber was hat ihm diese Rettung geholfen? Bei seinem bösen Gewissen hat er nirgend Ruhe gefunden: „die ganze Welt ist ihm zu enge: und überall sieht er sich von Feinden verfolgt" [3]). Die einzige Stelle also, welche beweisen sollte, dass Servet 1525 bei Luther war, ja dass Luther den flüchtigen Servet gastfreundschaftlich in sein Haus aufgenommen habe, sie fällt dahin; und der Servetus des Lutherbriefes an Brismann ist nichts als einer der vielen Irr-

---

[1]) T. I, S. 800. — cf. auch de Wette, III, 21.

[2]) Seidemann: Luther's Briefe, Bd. 6, S. 481, Anmerkung und Köstlin: Martin Luther, Leben und Schriften, 1874, Bd. 1, S. 756. 809.

[3]) Bekanntlich fand Carlstadt später (1534) Ehren und Anerkennung als Professor in Basel, wie denn der berühmte H. Bullinger 24. Apr. 1534 an Osw. Myconius schreibt: Porro quod a nobis virum petis doctum, prudentem, cordatum: exhibemus tibi D. Andream Carolostadium, virum eruditissimum et exercitatissimum in sacris, adde et prophanis literis et disputationibus . . . Non est, quod verearis, hominem esse talem, qualem pinxit Lutherus. Vir est mitissimus, humillimus et omni parte absolutus (Epp. reff. ed. Fueslin, p. 139 b. Vgl. die Antwort der fratres et seniores eccl. Basil. an die praepositi eccl. Tigurin vom 25. Mai 1534).

thümer, durch welche sich der antitrinitarische Abschnitt in der Marheinecke'schen Symbolik auszeichnet.

Für die Beurtheilung dieses Abschnittes gilt es nun gleich, wenn man mit Seidemann und Köstlin vorziehet, dass der homo miser — servatus Martin Cellarius gewesen sei, eine Vermuthung, die allerdings dadurch unterstützt wird, dass Martin Borrhaus, genannt Cellarius a. 1525 in Brismann's Amtskreis, dem Herzogthum Preussen, a. 1525 wegen seiner Zwickauer Wiedertäuferei eingezogen worden ist, während von Carlstadt's damaligem Aufenthalt bei Luther aus anderen Stellen nichts erhellt. Jedenfalls gehörte Martin Borrhaus damals nicht [1]) zu den Vertheidigern des Antitrinitariers Michael Servet, sintemal es 1525 einen „Antitrinitarier" dieses Namens nicht gab.

Luther ist zu gross, als dass er neuer Beweise für seine Einzigartigkeit bedürfte. Und schwach begründete Beweise, wie der Marheinecke'sche, können dem Helden, den man feiern will, nur schaden. Wir glaubten daher Luther zu nützen, indem wir von seinem Haupte den illusorischen Heiligenschein [2]) abwehrten.

---

[1]) Wie er später zu Servet stand, darüber anderswo.

[2]) Angedeutet habe ich dies Ergebniss in „Luther und Servet". Berlin, Mecklenburg 1876, S. 30.

XXIV.

Die Bäume des Paradieses

von

Dr. C. Egli in Engehof bei Zürich.

1. Zum Lebensbaum, Gen. 3, 22.

Auf die biblische Erzählung vom Garten Eden und dem sogenannten Sündenfalle ist allerdings seit den Tagen der Kirchenväter bis auf unsere Zeit theologische wie philologische Ge-

lehrsamkeit genug verwandt worden, und namentlich auch hinsichtlich der beiden berühmten Paradiesesbäume wurden die Mythen aller Völker alter und neuer Welt hinlänglich berücksichtigt. Was der alte Inder in seinem Wunderlande von solchen arbores gewusst, die verschiedene Güter vermitteln oder jeden Wunsch gewähren, wie Ilpa, Açvattha, oder der Kalpavrksha, was die Eranier von ihrem, mitten im Lebenswasser stehenden, Viçpa-Taokhma, oder dem alle Krankheiten vertreibenden Gâokerena gefabelt; das ist von Dillmann z. B. (Knob. Gen. S. 56, 57 f., 3. Aufl.) so wenig vergessen worden, als der heilige Lebensbaum der Assyrer, oder das Lebenswasser und Lebensgras, von welchem tatarische Völker erzählen (Dillmann l. l.).

Bei alldem haben wir uns doch bislang in den Commentaren zur Genesis vergebens nach Einem Baum der altindischen Sagenwelt umgesehen, an welchem wir doch nicht länger ohne gelehrten Gruss vorübergehen zu dürfen glauben, da er, wie uns dünkt, gar treffend und wohl noch besser als irgend Einer, der bisher den Auslegern aus fernen Landen gewunken, namentlich Jahve's Furcht vor Adams Schlauheit und Uebermuth erläutert, welche in der, desshalb express von uns besonders hervorgehobenen Bibelstelle so hübsch ausgedrückt ist: Wir meinen den ostindischen Korallenbaum, paridschata (Erythrina indica Lam.), welcher seit Oken, dem Naturforscher, Botaniker, allerdings genugsam bekannt gewesen, von welchem aber der Bibelforscher und Orientalist doch erst durch das epochemachende Sanskritwörterbuch von Böthlingk und Roth (PW. 4, S. 675) erfahren, dass derselbe auch in der altindischen Mythenwelt eine so grosse Rolle gespielt. Das begreift man indessen leicht, dass dieser prächtige Baum nicht bloss die Aufmerksamkeit des Botanikers, als Solchen, auf sich gezogen, sondern die religiöse Phantasie der alten Inder ihn frühzeitig in ihrem Ideenkreise zu verwerthen gewusst; denn uns will bedünken, kein ander Gewächs möchte so wohl geeignet sein, den Lebensbaum zu symbolisiren als diese Art Erythrina, in alle Fälle eine der hervorragendsten Species unter

den bei Steudel (Nomencl. bot. I, 596) aufgeführten. Wenn nämlich die indische Erythrina im Juni ihre Blätter verliert, so bedeckt sie sich alsbald, gleichsam ihr Lebensfest, Auferstehungsfest, feiernd, mit einem prächtigen Mantel karmesinfarbener Blumen, 20—30 in langen Trauben, und fast fingerlanger Fahne (Oken Nat. III, 3 S. 1669). Kein Wunder, wenn der Baum, von ferne wie ein rothes Tuch aussehend, schon von Weitem die Blicke des Wanderers auf sich zieht, und trotz seiner Aeste voll kurzer Stacheln auch thierisch Leben genug auf ihm sich breit macht! Die Fische sollen allerdings (Oken drückt sich vorsichtig aus l. l.) während der Blüthezeit des Baumes, durch die rothe Farbe erschreckt, sich vom Strande entfernen; dagegen bestehe ein besondere Sympathie zwischen diesen Blüthen und den blutrothen Papageien, „welche man Lori nennt, und die roth, gelb und grün gescheckt sind" (Oken l. l.). Sie sitzen in Menge auf diesen Bäumen und picken die Fruchtknoten heraus, verführen auch einen Monat lang einen solchen Lärm, dass es kaum auszuhalten ist; nachher entfernen sie sich wieder auf die Berge. Aber auch die Elephanten lieben das weiche Holz, und der Stamm kriecht immer voll Schnecken, gleich denjenigen, welche man in Italien auf den Weinstöcken sieht (Oken S. 1669. 1670).

Man sieht, der Baum beut Leben genug; und wenn auch seine Früchte nicht essbar sind, so besitzt er doch neu Leben spendende Heilkräfte; seine Rinde heilt Fieber und Ruhr; seine Blätter sind gut gegen Grimmen und die Blumen kann man mit Erfolg gegen Geschwüre und Ausschläge anwenden (Oken op. l. S. 1670). So ward denn auch diesem Baum, an welchem der Pfeffer wie Epheu hinaufklettert, die Ehre zu Theil, einen der fünf Paradiesesbäume in der altindischen Mythologie zu bilden; bei der Quirlung des Oceans kam derselbe zum Vorschein, gelangte in India's Besitz und wurde diesem von Krischna geraubt (die Belegstellen der Kürze wegen bei PW. 4, 675). Letzteres eben, der Raub des Lebensbaumes, ist vorzugsweise der Hauptgrund gewesen, von dem wir zu Gen. 3, 22 nochmals nach dem alten Ganges

ausgeschaut; denn in dem berühmten Wunderlande ist dieses Factum so eingebürgert gewesen, dass nicht bloss die Abschnitte im Harivamça und Vishnupurâna, welche dieses Ereigniss beschreiben, den Titel Raub des Paridschata führen, sondern auch eine eigene, von Gopâladâsa verfasste, Comoedie so heisst (PW. l. l. Verz. der Oxforder Handschriften Nr. 668).

Nun! Auf alttestamentlichem Boden, bei dem strengreligiösen Volk Gottes, in dessen Schicksalsgängen es widerwärtig genug hergegangen sein musste, bis eine prometheische Dichternatur das himmelstürmende Buch Hiob erzeugen konnte: Bei dem Volke, welches die Religion einfach „Furcht Gottes“ nannte, ist es weder zum Raub des Lebensbaumes gekommen, noch gar zur comödiantenhaften Ausarbeitung eines solchen Ereignisses! Der hebräische Krishna wird rechtzeitig genug vom hebräischen Indra coramirt; dessen göttliche Sentenzen im prächtigen dritten Capitel der Genesis werden den biblischen Leser ergreifen, so lange es ein Wort Gottes geben wird (wie denn Loyola's edler Same sich hier auf Jahve als den ersten Inquisitionsrichter berufen hat): Aber auch so halten wir den Lebensbaum der Genesis geradezu für die Erythrina indica Lam., seitdem wir nämlich, und zwar zum ersten Male, entdeckt haben, dass der ostindische Corallenbaum dergestalt in die theologische Sagenwelt Altindiens eingegriffen, von woher noch Anderes in's Land zwischen Dan und Bersaba gewandert ist als der עץ חיים. Auf der weiten Reise vom Himalaya bis zum Libanon, namentlich aber bei einem Volke von solch' corrosiver Subjectivität wie die alten Hebräer, mag der mitgenommene geistige Besitz sich noch so sehr abgewandelt haben: der gemeinschaftliche Quell kann gleichwohl der nämliche gewesen sein; arisch ist ein- für allemal nicht semitisch, und selbst bei Brudervölkern, meint der geniale Geschichtschreiber Rom's, Theodor Mommsen, in seiner klassischen Nebeneinanderhaltung von Latium und Hellas, sei in Sachen der Religion das so mannigfach verschieden von einander als es Provinzen habe in unseres Vaters Reich! Den

Lebensbaum, die Sehnsucht der frommen Gemüther aller Zeiten (s. d. Ausll. zu Gen. l. l.), müssen wir stets noch erobern, glauben aber doch sein irdisch Abbild am Ganges entdeckt zu haben. —

2. Zum Baum der Erkenntniss.

Gen. c. 2 und 3.

Dass wir uns in den zehn ersten Capiteln der Genesis und namentlich bei der sogenannten Jahveurkunde, der Schilderung des Paradieses nach derselben κατ᾽ ἐξοχὴν, auf fremdländischem, nord- und ostasiatischem Boden bewegen, ist eine längst ausgemachte Thatsache; und die liberale Kritik und Exegese von Tuch, Knobel, Dillmann, wie Hitzig (in der Geschichte des Volkes Israel S. 39 ff.), sie haben das Ihrige geleistet, um das dunkle Labyrinth aufzuhellen, in welchem gelehrte wie ungelehrte Leser der heiligen Schrift sich hier befinden. Aber gerade hier wird man den Baum der Erkenntniss, zu dessen näherer Erforschung im eigentlichsten Sinne des Wortes wir anmit einen kleinen Beitrag liefern möchten, einem alten Meisterworte zufolge noch tapfer schütteln müssen, und auch beim Auflesen des Fallenden vorsichtig zusehen, ob wirklich das Richtige uns zu Theil geworden, oder irgend ein im Wipfel des räthselhaften Baumes versteckter, fremdländischer Affe mit tauber Goldschaumnuss den naseweisen Hans Adam genarrt habe. —

Sehen wir uns hinsichtlich der beiden Paradiesesbäume, welche unsere Erzählung so berühmt gemacht haben, עץ החיים und עץ הדעת טוב ורע, näher um, so ist hinsichtlich gelehrtem Heimweis in Betracht des Ersten von Dillmann z. B. zu Gen. 2, 9 (S. 56. 57) von Knobel's Commentar hinlänglich geleistet worden, während sein Camerad nicht so reichlich ausgegangen ist. Den Baum Viçpa-Taokhma (Allsamen), mitten im „Wasser des Lebens", „Ardviçura-anâhita", stehend, mit dessen Samen das aus jenem See aufsteigende und als Regen herabfallende Wasser die Pflanzenkeime über die Erde trägt; der vielgepriesene weisse Haomabaum oder Gaôkerena,

welcher alle Krankheiten vertreibt, der Baum der Unsterblichkeit; das Alles ist aus Windischmann's und Spiegel's einschlägigen Schriften gehörig herbeigeschafft worden; beim Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen aber hat man es, Tuch etwa, bei Erläuterung des Begriffes als Solchen auf hebräischem Boden bewenden lassen, wiewohl Dillmann (S. 58) ahnen mochte, es sei doch noch Fremdländisches genug da, wenn er l. l. äussert: „Vielleicht weisen ausser dem schon Genannten einigermaassen auch noch die Schlange (s. zu 3, 1), die Feigenblätter (3, 7) und die Hüter des Paradieses (s. zu 3, 2) auf solche fremde Ursprünge hin."

Gerade diese angeführten Beispiele der redenden Schlange, des Pisang, der Cherubim, welche alle nicht auf Canaan's Boden heimisch, können muthiger machen. Und da man hinsichtlich derselben die fremdländischen Mythologieen der alten Arier längst ausgebeutet; da auch in Abram der Rama der Inder erkannt werden, und Hitzig in dessen Sohne, dem lachenden Isaak, den lachenden Stern am Himmel, Ix' vaku auf Erden, den ersten König Ajodhjas, entdeckt (Gesch. d. Volk Israel S. 64); so wagen wir mit der Behauptung herauszurücken, der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen sei einfach die Uebertragung des Bodhibaumes aus altindischem Boden auf denjenigen der Bibel. Derselbe ist der Baum, unter welchem ein Mensch die vollkommene Erkenntniss erlangt, bodhi, „die erleuchtete Intelligenz eines Buddha", wie das interessante Wort im berühmten Petersburger Wörterbuche (V, 126) erklärt wird, ja Buddha selbst wird (Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme indien, I, 77). Eine seiner vier Schutzgottheiten heisst valgu, d. h. schmuck, lieblich, venustissima (eigentlich von angenehmer Geberde, PW. 6, 812), und so hätten wir da die Uebersetzung von נחמד und תאוה לעינים, wie der Baum, welcher zum להשכיל, zum Klugmachen geschaffen worden, in der warmen Schilderung Gen. 3, 6 heisst.

Wir enthalten uns jeder weiteren Bemerkungen, da sie dem denkenden Bibelforscher auf der Hand liegen. Aber ge-

merkt haben wir uns namentlich, dass valgu eigentlich „von angenehmer Geberde“ bedeute; und was liegt da näher als an die im Baum der Erkenntniss versteckte, sich ringelnde Schlange zu denken, wie dieselbe gewöhnlich und mit Recht abgebildet wird. Wie sie schmeichelnd redet, so wird sie der Eva auch eine artige Larve gezeigt haben, da längst weitläufig erörtert worden, welcher Daemon eigentlich in diesem seltsamen, redenden נחש, gesteckt habe. Der Mythus hat sich selbstverständlich je nach der religiösen Natur des Volkes, zu welchem und mit welchem er gewandert, auf seinem Geisteswege abwandeln müssen; gegen ausländische Theologie, altasiatisches Heidenthum, verhielt sich der hebräische Geist bei aller Receptivität doch wie Sinaigranit, an welchem Nussschalen gleich zerschellen musste, was ihm einmal nicht gefiel, als frivol und gottlos vorkam. Dass Adam Buddha werde, wie es frech-prometheisch vom Ganges hertönte, das konnten die alttestamentlichen Propheten und Gottesmänner ein- für allemal nicht begreifen; solche Himmelsweisheit behält יהוה als peculium für sich. —

Schliesslich sei noch bemerkt, dass wir hinsichtlich der näheren Belege aus Sanskritwerken, welche doch auch nicht Jedermann gerade zugänglich sind, einfach auf das berühmte Petersburger Lexikon verwiesen haben, diese köstliche Fundgrube der Linguistik, aus welcher, wie für die Wissenschaft im Ganzen und Grossen, so namentlich auch für die Erläuterung dieser und jener stets noch so dunkeln Parthieen der heiligen Schrift noch viel schönes und wahres Gut zu holen ist.

XXV.

Häreseologische Berichtigungen

von

A. Hilgenfeld.

I. Gustav Volkmar hat in der bahnbrechenden Schrift: Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum, kritisch untersucht, erster Band: Hippolytus und die römischen Zeitgenossen oder die Philosophumena und die verwandten Schriften nach Ursprung, Composition und Quellen untersucht, 1855, S. 50 f. behauptet, Theodoret von Cyrus habe als ein Werk des Origenes nur das 10. Buch der sogenannten Philosophumena mit der Epitome aller Häresien gebraucht. Und als ich auch gegen diese Behauptung (in dem Literar. Centralblatt 1855, Nr. 14) rein sachliche Einwendungen vorzutragen wagte, hat er mich auch in dieser Hinsicht niedergedonnert in der schätzbaren Abhandlung: Theodoret und Origenes oder der letzte Freiheitsruf der orientalischen Kirche (in der Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich, 1856, S. 308—337). Längst habe ich zugegeben, dass der Verfasser der Philosophumena wahrscheinlich Hippolytus ist. Aber gewundert habe ich mich doch, dass Volkmar's Behauptung, Theodoret habe nur Philos. Buch X gekannt (a. a. O. S. 317 f.), von so scharfsinnigen Gelehrten, wie R. A. Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanios, 1865, S. 45 f.) und A. Harnack (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus, über das verlorengegangene Syntagma Hippolyt's u. s. w. in der Zeitschrift f. d. hist. Theol. 1874. II. S. 173), Zustimmung erhalten hat. Diese Behauptung stösst, wie ich schon vor 25 Jahren nachgewiesen zu haben meine, auf unüberwindliche Schwierigkeiten.

Theodoret schreibt haer. fab. I, 19 über Hermogenes: *οὗτος τοῦ κυρίου τὸ σῶμα ἐν τῷ ἡλίῳ εἶπεν ἀποτεθῆναι, τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχεθήσεσθαι.*

κατὰ τούτου συνέγραψε Θεόφιλος ὁ τῆς Ἀντιοχέων ἐπίσκοπος καὶ Ὠριγένης ὡσαύτως. Nun finden wir die Angabe, Hermogenes lasse des Herrn Leib in der Sonne niedergelegt sein, bei dem angeblichen Origenes eben nicht in der Epitome Phil. X, 28, wohl aber Phil. VIII, 17 p. 274: *καὶ (Χριστὸν) ἀνερχόμενον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐν τῷ ἡλίῳ τὸ σῶμα καταλελοιπέναι.* Volkmar (S. 27. 54) muss daher irgend eine verloren gegangene Schrift des Origenes zu Hülfe nehmen, aus welcher Theodoret geschöpft habe. Aber wer wird das glauben, wenn „Origenes" bei Theodoret haer. fab. sonst immer (prooem. I, 2. 4. 21. 25. II, 7. III, 1) die Philosophumena bedeutet?

Theodoret haer. fab. I, 21 schreibt von den Anhängern des Severus oder Enkratiten: *κατὰ τούτων συγγράφει Μουσανὸς τῆς ἀληθείας συνήγορος καὶ Κλήμης ὁ Στρωματεὺς καὶ Ἀπολινάριος ὁ τῆς κατὰ Φρυγίαν ἱερᾶς πόλεως γεγονὼς ἐπίσκοπος καὶ Ὠριγένης.* Nun behandeln wohl die Philosophumena die Enkratiten, aber nur VIII, 7. 20, nicht in der Epitome. Wie kann also Theodoret von „Origenes" nur Phil. Buch X gekannt haben?

Theodoret haer. fab. I, 25 schreibt von den Marcioniten, unter welchen er auch den Prepon anführt: *πλεῖστοι μέντοι κατὰ τῆσδε τῆς ἀσεβείας συνέγραψαν· καὶ γὰρ Ἰουστῖνος ὁ φιλόσοφος καὶ μάρτυς καὶ Θεόφιλος ὁ τῆς Ἀντιοχέων ἐπίσκοπος καὶ Φίλιππος ὁ Γορτύνης ἐπίσκοπος καὶ Εἰρηναῖος, οὗ καὶ πρόσθεν ἐμνήσθημεν, ἐπίσκοπος Λουγδούνου, καὶ Μόδεστος καὶ Ὠριγένης καὶ Ῥόδων καὶ Ἀδαμάντιος καὶ Ἱππόλυτος καὶ ὁ Ἐμεσηνὸς Εὐσέβιος, καὶ πάντες ἄριστα καὶ σοφώτατα τῆς βλασφημίας τῆς λύτταν διήλεγξαν.* Nun handelt wohl „Origenes" auch Phil. X, 19. 20 von Marcion und Apelles, aber von Prepon nur VII, 31. Volkmar (Hippolytus S. 28. 54 f.) muss also diesen Marcioniten Gott weiss woher anders als aus Phil. VII geschöpft sein lassen. Ist das keine Ausflucht der Verlegenheit?

Theodoret haer. fab. II, 7 schliesst bei den Elkesäern: *κατὰ ταύτης τῆς αἱρέσεως Ὠριγένης συνέγραψεν ἀληθῶς·*

συνεκρότησε δὲ αὐτὴν Ἀλκιβιάδης, ἐξ Ἀπαμείας τῆς Συρίας ὁρμώμενος. „Origenes“ behandelt die Anhänger Elchesai's wirklich auch Phil. X, 29, aber den Alkibiades von Apamea erwähnt er doch nur Phil. IX, 13. 17. Da thut Volkmar (Hippolytus S. 40. 49) über Alkibiades den Machtspruch: „Er muss in der Epitome, wie Theodoret sie las, gestanden haben und ist nur in unsrer Handschrift abhanden gekommen.“ Freilich giebt es in der Athos-Handschrift ein paar Lücken. Aber solche Lückenbüsserei ist doch sehr misslich, zumal wenn sie wiederholt wird. Noch einen Lückenbüsser Theodotos bietet uns Volkmar. Theodoret, welcher haer. fab. II, 5 den Theodotos von Byzanz behandelt hat, bemerkt II, 6 über die Melchisedekianer: *ἦρξε δὲ τῆς αἱρέσεως ταύτης ἄλλος Θεόδοτος, ἀργυραμοιβὸς τὴν τέχνην.* Den „andern Theodotos“ erwähnt „Origenes“ aber nicht Phil. X, 24, sondern nur VII, 36. Da versichert uns Volkmar (Hippolytus S. 33 f.) wieder, dass dieser Theodotos in der „Epitome“ Phil. X gestanden habe, aber — abhanden gekommen sei. Credat Iudaeus Apella!

Theodoret haer. fab. III, 1 schreibt von den Nikolaiten: *κατὰ τούτων καὶ ὁ προρρηθεὶς συνέγραψεν Κλήμης καὶ Εἰρηναῖος καὶ Ὠριγένης καὶ Ἱππόλυτος ὁ ἐπίσκοπος καὶ μάρτυρ.* Nun hat aber „Origenes“ die Nikolaiten nur Phil. VII, 37, dagegen gar nicht in der Epitome Phil. X besprochen. Was bleibt da anders übrig als die Annahme, dass Theodoret die ganzen Philosophumena als ein Werk des Origenes gekannt und benutzt hat?

Gegen diese unumgängliche Annahme beruft sich Volkmar (Hippolytus S. 47) darauf, dass Theodoret haer. fab. III, 3 bei Noët's Häresie bemerkt: *ταύτης μετὰ τὸν Νοητὸν ὑπερήσπισε Κάλλιστος, ἐπιθήκας τινὰς καὶ οὗτος ἐπινοήσας τῇ δυσσεβείᾳ τοῦ δόγματος.* Aber warum soll Theodoret so nimmermehr geschrieben haben können, wenn er Phil. IX, 11. 12 kannte? Etwa, weil er den Kallist nicht als „Papst von Rom“ bezeichnet? Als solchen erkennt ihn ja gerade der Verfasser der Philosophumena nicht an, sondern nur „als Jäger nach dem Bischofsstuhle“. Und der römische Bischofsstuhl lag dem

Theodoret fern genug. Oder hätte Theodoret aus Phil. IX sofort erkennen müssen, dass der Verfasser nicht Origenes, sondern ein römischer Kleriker war? Da verlangt man zu viel, besonders wenn Theodoret so leichtfertig und kritiklos war, wie gerade Volkmar ihn darstellt.

II. Ich bin fern davon, gerade auf diesem Gebiete die Verdienste Volkmar's, welcher die literarhistorische Behandlung der Philosophumena eigentlich erst begründet hat, irgend leugnen zu wollen. Aber noch in einem andern Falle hat er, meine ich, die beiden genannten Forscher irre geführt. Irenäus schreibt adv. haer. I, 14, 1: *οὗτος οὖν ὁ Μάρκος μήτραν καὶ πανδοχεῖον τῆς Κολαρβάσου σιγῆς ἑαυτὸν μονώτατον γεγονέναι λέγων, ἅτε μονογενὴς ὑπάρχων τὸ τοῦ ὑστερήματος σπέρμα κατατεθὲν εἰς αὐτὸν ὧδέ πως ἀπεκύησεν.* Die Nachfolger des Irenäus stellen dann sämmtlich unter den Schülern Valentin's den Marcus und den Kolarbasus oder Kolorbasus zusammen. So Hippolytus I oder in dem Syntagma gegen alle Häresien, welches Lipsius so erfolgreich aus seinen drei Ausflüssen herzustellen gelehrt hat, vgl. Pseudo-Tertullianus adv. omnes haereses c. 15, Philaster haer. 42. 43, Epiphanius Haer. XXXIV. XXXV. So Hippolytus II, welcher Phil. VI, 5 den Marcus und Kolarbasos ankündigt, dann VI, 39—54 wohl nur den Marcus und seine Schule ausführt, aber doch schliesslich Phil. VI, 55 wieder neben Marcus den schon Phil. IV, 13 genannten Kolarbasos erwähnt. Erst Theodoret haer. fab. I, 9. 12 reisst den Marcus und Kolarbasus auseinander. Letzteren als einen der ältesten Schüler Valentin's kennt auch Tertullianus adv. Valentinianos c. 4: (Valentinus) ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semini (l. seminia) nactus colubroso (l. Colorbaso) viam deliniavit. Dass Kolorbasos hier zu lesen ist, erkennt auch Lipsius (Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1878, S. 182) an. Volkmar hat nun nach Heumann's Vorgang den Ketzer Kolarbasus um's Leben gebracht (Die Colarbasus-Gnosis, in der Zeitschrift für d. histor. Theol. 1855, IV. S. 603 f.). Irenäus sollte nur witzig den Gedanken ausgedrückt haben, dass Marcus es mit der

Tetras-Sige zu thun hatte, daher das hebräische כֹּל אַרְבַּע, alles ist vier, herbeigezogen haben. Die Nachfolger haben dann keinen Spass verstanden und einen Valentinianer *Κολάρβασος* zu Stande gebracht. Dieser Ansicht traten ohne weiteres bei Lipsius (Epiphanios·S. 166. Ketzergeschichte S. 175) und Harnack (Quellenkritik S. 67, Anm., Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1874. S. 212). Aber wie ist es nur möglich, so zu urtheilen? Irenäus schrieb doch nicht für Kenner des Hebräischen und giebt desshalb hebräischen Wörtern eine Erklärung (vgl. adv. haer. I, 21, 1). Der Ausdruck ist nicht weniger ernsthaft, als I, 13, 1 von Marcus: *τὰ γὰρ Ἀναξιλάου παίγνια τῇ τῶν λεγομένων μάγων πανουργίᾳ μίξας.* Warum soll Kolarbasos weniger geschichtlich sein, als Anaxilaos? Valentinus ist aus Aegypten gekommen, wo er seine ersten Schüler gefunden hat. Und dieser Name ist wohl ägyptisch, *Κολάρβασις* findet sich Inscr. gr. III 6585, *Κολορβάσιος* bei Nilus epi. 3, 52. Geirrt haben die Nachfolger des Irenäus nur darin, dass sie den Kolarbasos dem Marcus nachsetzen, anstatt ihn voranzustellen.

Ich bin nun einmal in die Namen von Gnostikern gekommen. Da darf ich wohl auch über den Namen des berufenen Marcion zu dem, was ich bereits in dieser Zeitschrift, 1875, S. 298 f. bemerkt habe, noch etwas hinzufügen, indem ich auf Zustimmuug des dritten und jüngsten unsrer Häreseologen hoffen darf. Dass *Μαρκίων* ein Deminutivum von *Μάρκος* ist, schliesse ich auch aus dem Verhältniss von *Εὐρυτίων* zu *Εὔρυτος* (vgl. Phil. Buttmann's Griech. Gramm. 21. Aufl. S. 119, Anm. 12), *Κοδρατίων* (bei Philostratus vit. sophist. II, 6 p. 250) zu *Κόδρατος* (vgl. W. H. Waddington, Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aristide, 1867, p. 32). So möchte ich auch an den von dem Verfasser der Philosophumena so angefeindeten *Κάλλιστος*, römischen Bischof 217—222, denken, wenn Rhodon bei Eusebius KG. V, 13, 8 *Καλλιστίωνι προσφωνῶν* genannt wird. Um so mehr werden die *Μαρκιανοί*, welche Justinus Dial. c. Tr. c. 35 p. 253 vor Valentinianern, Basilidianern, Satornilianern u. s. w. erwähnt, Marcioniten sein. Ebenso wird man in dem Muratorianum

Z. 82—84 zu lesen haben: quia etiam novum psalmorum librum Marciani (= Marcionitae) conscripserunt.

Alle diese Berichtigungen sollen weder noch können sie den wohlbegründeten Verdiensten der drei genannten Forscher auf dem Gebiete der alten Ketzergeschichte irgend Eintrag thun. Nur vor zu wenig überlegtem Nachsprechen kühner Behauptungen mögen sie warnen und verhüten, dass gewisse, mit gehöriger Zuversicht vorgetragene, Ansichten als unumstösslich in Umlauf bleiben.

Anzeigen.

J. L. Räbiger, Theologik oder Encyklopädie der Theologie. Leipzig 1880. 8. VIII u. 554 S.

Der Herr Verfasser hält die Herausgabe einer neuen theologischen Encyklopädie schon an sich für gerechtfertigt durch die Zustände, in welchen sich Theologie und Kirche der Gegenwart befinden. „Es ist eine unleugbare Thatsache, dass die Theologie nicht mehr ihr früheres wissenschaftliches Ansehen besitzt, und dass sie nicht ohne Schuld an ihrem Verfall ist. Wenn die Theologie selbst sich einem traditionellen Kirchenthum unterordnet, oder sich zur höchsten Aufgabe stellt, einer kirchlichen Praxis Dienst zu leisten, oder überwiegend sich in historische Detailforschungen verliert, so kann es nicht befremden, dass ihr von manchen Seiten die wissenschaftliche Berechtigung abgesprochen und eine Stelle im Kreis der Wissenschaften versagt, oder sie gar als die Culturfeindin gebrandmarkt wird, der je eher je lieber ein Ende zu machen sei. — Bei der Bedeutung, welche auf protestantischem Boden die Theologie für die Kirche hat, muss ihr Verfall die nachhal-

tigste Rückwirkung auch auf das kirchliche Leben ausüben. — Die theologische Encyklopädie nun soll nicht nur Rechenschaft über den Bestand der Theologie ihrer Zeit ablegen, sondern vor Allem für die weitere Fortbildung der Theologie wirken. Die mannigfachsten Motive daher, sie von Neuem darzustellen, liegen in der Gegenwart vor, und in den Motiven zugleich die Hauptgesichtspunkte, die für die Darstellung massgebend sind. Der theologischen Zeitlage gegenüber muss es hauptsächlich darauf ankommen, der Theologie ihre wissenschaftliche Selbständigkeit und Autorität neben den übrigen Wissenschaften zu vindiciren, gegenüber aber einem Katholicismus, der mit immer grösserer Rücksichtslosigkeit sich geberdet, als gäbe es keinen Protestantismus mehr, den protestantischen Geist und das protestantische Bewusstsein wach zu rufen, die Liebe des deutschen Volkes seiner reformatorischen Kirche wieder zu gewinnen und die deutsche Jugend aus innerem Herzensdrang und nicht bestimmt durch bedenkliche äussere Mittel dem Studium der Theologie und dem Dienst der Kirche zuzuführen." Zu dieser hohen Aufgabe wollte der Herr Verfasser, welcher die theologische Encyklopädie seit Jahren in akademischen Vorlesungen erfolgreich behandelt hat, durch die gegenwärtige Veröffentlichung einen Beitrag liefern. Für den angegebenen Zweck konnte es ihm nicht genügen, einen bloss formalen Schematismus der theologischen Disciplinen aufzustellen, sondern es schien ihm geboten, „in den Schematismus den wesentlichen Gehalt der Theologie aufzunehmen und so nicht nur einen formalen, sondern zugleich materialen Umriss der theologischen Wissenschaft zu liefern". Man erhält eine „Theo-Logik" oder eine theologische Encyklopädie im höhern Stile, wobei der Verfasser sich von vorn herein auf den historischen Standpunkt stellt, indem er der Ansicht ist, „dass die Theologie ihrem wesentlichen Charakter nach principiell auf geschichtlichen Boden sich stellen und von ihm aus ihre idealen Aufgaben lösen müsse".

Die Einleitung beginnt Räbiger (S. 1—94) mit einer sehr dankenswerthen Geschichte der theologischen Encyklopädie (S. 1—94), aus welcher sich dann Gegenstand, Aufgabe, Begriff, Zweck und Eintheilung derselben als „Theologik" ergeben (S. 94—108). Aufgabe ist, die Theologie als Wissenschaft darzustellen, d. h. „das Wesen der Theologie nach Inhalt und Form und auf Grund ihres Wesens die organische Gliederung ihrer Haupttheile und der zu ihnen gehörigen Disciplinen zu entwickeln" (S. 97). „Sie ist daher ihrem Begriff nach die

mit ihrem wesentlichen Inhalt entwickelte und systematisch gegliederte Theologie selbst, so zu sagen ein Compendium der Theologie, eine Theologie in nuce" (S. 99), und als „theologische Wissenschaftslehre" erhält sie den Namen der „Theologik". So zerlegt sie sich in einen allgemeinen und einen besondern Theil. „Jener hat die Aufgabe, das Wesen der Theologie überhaupt zu entwickeln. Daraus ergiebt sich von selbst ihre nothwendige Besonderung in verschiedene Theile und Disciplinen, und diese hat der zweite, der besondere Theil darzustellen."

Der erste oder allgemeine Theil der Theologik behandelt also das Wesen der Theologie (S. 109—211). Gegenstand der christlichen Theologie ist das Christenthum, welches sie wohl aus der Kirche aufnimmt, aber „nicht nur als eine historische Religion, sondern als die Religion der Idee oder als die Idee der Religion" (S. 115). So ist die Theologie wohl zunächst eine „positive Wissenschaft", aber nicht in dem Sinne, dass sie auf freie Wissenschaftlichkeit verzichten müsste. Geschichtlich werden uns die verschiedenen Richtungen der Theologie vorübergeführt: die orthodoxe, supernaturalistische und rationalistische, die Schleiermacher'sche Gefühlstheologie, die speculative Theologie, um den Begriff der Theologie in das rechte Licht zu stellen. Auch da werden wir noch geschichtlich in den allerneuesten Gestaltungen der Theologie herumgeführt, in der orthodoxen Restaurations-Theologie, der Vermittlungs-Theologie und der wissenschaftlichen Theologie der Gegenwart. Diese lässt auch Räbiger (S. 177 f.) immer noch auf Schleiermacher und Hegel beruhen und auf Ergänzung der beiderseitigen Wahrheitsmomente ausgehen. Das formale Princip des vernünftigen Denkens soll die Theologie annehmen, aber ein materiales Princip in dem Christenthum als geschichtlicher Religion finden. Auf rein geschichtlichem Wege hat sie die Idee des Christenthums zu erkennen und nach objectiv wissenschaftlicher Methode dieselbe in ihrer Wahrheit zu erweisen. „Indem sich die Theologie in dieser geschichtlichen und objectiven Weise zu ihrem Gegenstand verhält, kommt sie über die Einseitigkeiten hinaus, an denen die früheren theologischen Systeme litten, die orthodoxe und supernaturalistische Theologie, die alt-rationalistische Theologie, die reflectirende Glaubenstheologie Schleiermacher's, die abstracte Begriffstheologie der Hegel'schen Philosophie. Als positive Wissenschaft, entsprungen aus dem Glauben und alle ihre religiösen Erkenntnisse zurückführend auf den Glauben, ist sie vielmehr

ihrem Begriff nach die objective, durch das vernünftige Denken vermittelte Erkenntniss der christlichen Religion als der absoluten religiösen Wahrheit, im Vergleich mit den älteren Systemen weder supernaturalistisch noch rationalistisch, wohl aber nach ihrem tiefsten Grunde supernatural und nach ihrer Methode rational" (S. 183). Diese Auffassung der Theologie findet Räbiger bestätigt „durch die bedeutendsten systematischen Werke, mit denen in letzter Zeit die Theologie bereichert worden ist", unter welchen freilich Alexander Schweizer's „Christliche Glaubenslehre" auf keinen Fall fehlen durfte. Der allgemeine Theil bringt noch die Eintheilung der Theologie, welche einfach der Geschichte folgen soll. „Vier Stadien sind es demnach, in denen das Christenthum geschichtlich sich darstellt, Ursprung, geschichtliche Entwickelung, Erhebung des christlichen Geistes zu idealer Betrachtung und wiederholte Einkehr ins Leben, ein Verlauf, der theils der Vergangenheit und Gegenwart angehört, theils zugleich immer auf die Zukunft hinweist." „Die Theologie nun, die das Christenthum nach seinem ganzen geschichtlichen Umfang erkennen soll, hat ihre Eintheilung nach diesen vier Stadien zu machen, so dass sie vier Theile erhält, die gewöhnlich als die exegetische, historische, systematische und praktische Theologie aufgeführt werden. Aus dem Gesagten ergiebt sich die Aufgabe, die den einzelnen Theilen gestellt ist. In der exegetischen Theologie hat die Theologie das Christenthum nach seinem Ursprung, in der historischen nach seiner geschichtlichen Entwickelung, in der systematischen nach seiner idealen Wahrheit und endlich in der praktischen nach seiner ideal-kirchlichen Verwirklichung zu erkennen" (S. 192). Das wäre in neuer Weise die altübliche Viertheilung der Theologie. Aber wird Rübiger die Bedenken gegen solche Trennung der exegetischen (oder biblischen) und der historischen Theologie, welchen er doch selbst „einen gewissen Schein zugesteht" (S. 194), auch wirklich beschwichtigen?

Der zweite oder besondere Theil der Theologik behandelt die vier Theile der Theologie (S. 212—554). Die exegetische Theologie (S. 212—348) beginnt nicht etwa mit dem alten Bunde, sondern gleich mit der christlichen Religion in der Offenbarung Jesu von Nazaret. Erst nachträglich kommen wir zu dem alten Testament, welches die vorchristliche Offenbarung enthält und im Christenthum doch von Anfang an als heilige Schrift galt. Die exegetische Theologie wird eingetheilt: 1) in Hermeneutik, 2) biblische Sprachkunde, 3) biblische Kritik,

4) jüdische Archäologie, 5) jüdische Geschichte, 6) Isagogik, 7) Exegetik, 8) biblische Theologie. Solche Stellung der jüdischen Archäologie und Geschichte kann die Bedenken gegen die Voranstellung der christlichen Offenbarung und gegen die Lostrennung von der geschichtlichen Theologie nur verstärken. Warum wird dann nicht wenigstens Neutestamentliche Zeitgeschichte hinzugefügt? Vollends die biblische Theologie soll nicht bloss die exegetische Theologie abschliessen, sondern gar auch „alle der christlichen Religion vorangehenden Religionen" in den Bereich ihrer Betrachtung ziehen „und aus der zusammenfassenden Darstellung das Christenthum als die Vollendung der allgemeinen religionsgeschichtlichen Entwickelung" hervortreten lassen (S. 288). Dagegen, dass die biblische Theologie auch allgemeine Religiongeschichte herbeizieht, sage ich gar nichts. Aber solche Vorgeschichte des Christenthums gehört wahrlich nicht ihr, sondern der historischen Theologie an und zeigt wieder, wie undurchführbar solche Trennung exegetischer und historischer Theologie ist. Die biblische Theologie soll sich gar „zu einer allgemeinen Religionsgeschichte erweitern, dadurch, dass sie ausser der hebräischen auch die übrigen nicht-christlichen Religionen in sich aufnimmt" (S. 290). Sonst enthält Räbiger's Darstellung der biblischen Theologie viel Ansprechendes.

Auf die historische Theologie (S. 348—445) sind wir also wohl hinreichend vorbereitet, aber können um so weniger solche Abtrennung derselben begreifen. Die historische Theologie wird ganz umfasst von der Kirchengeschichte, aus welcher nur einzelne Gebiete abgezweigt werden können, nämlich: 1) Missionsgeschichte, 2) Verfassungsgeschichte, 3) Cultusgeschichte, 4) Culturgeschichte, 5) Dogmengeschichte. „Als Ergänzung schliessen sich der letzteren [6] die Symbolik und [7] Patristik, und alle zusammenfassend [8] die kirchliche Statistik an. Auf den Ergebnissen der exegetischen und kirchenhistorischen Theologie beruht die systematische (S. 446–512), welche 1) allgemeine Theorie der Religion ist, dann die christliche Religion 2) als Dogmatik nach der theoretischen, 3) als Ethik nach ihrer praktischen Seite darstellt. Die Theorie der Religion führt uns übrigens noch einmal die Religion in ihrer geschichtlichen Entwickelung vor (S. 461 f.), was doch schon die biblische Theologie und die Kirchengeschichte gethan haben. Den Schluss macht die praktische Theologie (S. 512—554) als Ekklesiastik oder Kirchentheologie. Dieselbe ist I. die kirchliche Organisationslehre, und zwar 1) kirchliche Politik, 2) Kir-

chenrecht; II. Cultuslehre, und zwar 1) Liturgik, 2) Homiletik, 3) Katechetik, 4) Pastoralwissenschaft; III. kirchliche Culturwissenschaft, und zwar 1) kirchliche Missionswissenschaft, 2) kirchliche Socialwissenschaft; IV. kirchliche Didaktik, und zwar 1) Symbolologie, 2) kirchliche Pädeutik.

Man kann an der Eintheilung der Theologie und ihrer einzelnen Fächer manches aussetzen, wie es auch schon geschehen ist. Aber von keinem Abschnitte wird man ohne Anregung und Belehrung scheiden. Man wird anerkennen müssen, dass der Herr Verfasser seine Aufgabe hoch gefasst und mit frischer Begeisterung durchgeführt hat. Mögen die gesunden, ebenso evangelischen als wissenschaftlichen Ansichten, welche Räbiger vorträgt, in der Theologie unsrer Tage heilsam wirken! Das Erscheinen eines solchen Werkes ist gerade jetzt sehr erfreulich.

A. H.

Dr. Ferdinand Hitzig's Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testamentes. Herausgegeben von Lic. theol. J. J. Kneucker. Mit dem Brustbilde Hitzig's und einer Lebens- und Charakter-Skizze. Carlsruhe 1880. XIV und 226 Seiten.

Da wir einmal einer schnelllebenden Zeit angehören, in welcher ein ergrauter Glaubensheld findet, zwischen der ersten und zweiten Auflage einer Dogmatik könne der Atheismus erstaunliche Fortschritte machen — Citate sind nicht beliebt —; so wollen wir uns gerne in den Schatten eines andern, bereits heimgegangenen Heros der biblischen Wissenschaft, speciell des Alten Testaments flüchten und sehen, wie wir die schöne, uns hier gebotene Immortelle noch ein wenig artig zurechtlegen auf des Verewigten Sarg. Wir hatten, in der Biographie des Verstorbenen (S. 3 ff.) selbst ein halbdutzendmal beifällig angeführt, zuerst nicht im Sinne, die Anzeige dieses prächtigen Nachlasses Hitzig's selbst zu übernehmen; statt aber eine Art Cherubwache an der Gruft des Meisters zu halten, bis ein reiferes Werk zu dessen Ehren aus den Händen des Schülers hervorgegangen, fand man es doch vernünftiger, dass Ref. den gelehrten Nachruf halte, welcher sich hiermit den beiden festiven Grabreden von Herrn Stadtpfarrer Schellenberg und Herrn Stadtpfarrer Hönig (S. 36—42) anschliessen möge.

„Es ist Alles schön, was Hitzig liest", sagte Camerad

Heim von Gais (Ct. Appenzell) zu mir, als ich als Student lächelnd nur sondiren wollte, ob ich denn der Einzige sei, der den Meister stets dergestalt auf den Schild halte, und desshalb listig fragte, was wohl schön sei bei Hitzig? Aber für das Schönste von Allem hielten wir doch Alle einstimmig diese biblische Theologie des A. T., um deren Herausgabe Professor Kneucker sich ein wahres Verdienst erworben hat; und wer Hitzig bisher bloss als Kritiker und Exegeten κατ' ἐξοχήν, als Orientalisten, verehrte, der wird hier mit Freuden die philosophische Tiefe bewundern, mit welcher auf die allerdings lockende Materie eingegangen und eingedrungen worden. Dass diese Vorlesung auch des Meisters Lieblingscolleg war, das zeigen gerade die Notizen, Correcturen und ergänzenden Nachträge aus fast allen Semestern (S. 6 Vorrede), und beweist, wie Hitzig nicht ermüdete, „immer aufs Neue wieder die bessernde und vervollkommnende Hand einer Lieblingsvorlesung zu Gute kommen zu lassen" (l. l.).

Ja wohl wünschen wir einfach, dass es jedem Leser des Buches so ergehen möge wie Ref.; dass er nämlich über dem Studium der darin so meisterhaft, genial bearbeiteten biblischen Theologie fast den ersten Theil des opus posthumum, die Biographie und die Beilagen (S. 1—64) vergessen möge! Wie interessant nämlich noch Alles hier Mitgetheilte ist, wie neu so Vieles selbst für Solche, welche Decennien lang, gerade in Zürich, mit dem Heimgegangenen persönlich verkehren konnten; so fühlt man sich doch immer wieder zum wahren Magnetberg hingezogen, wird zauberhaft festgehalten und sieht nun die alte biblische Glaubenslehre künftig mit ein wenig andern Augen an als vorher. Ref. erinnert sich gerne, wie der junge Theolog die Ohren spitzte, als ihm sonnenklar dargelegt wurde, wie hier verfahren werden müsse, wenn er das Schifflein einmal im richtigen Port vor Anker legen wolle; dass ohne die genetisch-historische Methode auf diesem Felde absolut kein Heil und keine Seligkeit sei, und §§ 2 und 3 („Quellen und Methode; Grundsätze", betitelt) vor Allem durchstudirt werden solle, wenn man überhaupt hier sich zurechtfinden wolle [1]).

---

[1]) Gabler scheint zuerst eine Ahnung des Richtigen gehabt zu haben; in einem Altdorfer Programm von 1787: De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus (wieder abgedruckt in seinen kleinen theol. Schriften. Ulm 1831. 2. Band, S. 179—198) drang er zuerst auf eine vollständige Scheidung von der Dogmatik und auf Sonderung des Stoffes nach der Chronologie (Hitzig S. 3). „In den ersten biblischen Theo-

Nur so bleibt das A. T. nicht eine Masse ungemünztes und ungeläutertes Gold; nur dergestalt kein flimmernd verworren Meer, in welchem namentlich in unserer Zeit alle Secten mit ihren elenden Hacken herumstümpern und herauslangen, was ihnen gerade convenirt, so dass Alle recht haben, weil Keiner recht hat!

Namentlich möchten wir aber auch auf die Sortirung der „Quellen" (S. 5) hinweisen, wo des Meisters Geistesschärfe so herrlich zu Tage tritt, und es von den Augen des Zuhörers längst wie Schuppen gefallen. Dass man gerade hierin an die Bibel die kritische Goldwage nicht bloss mitbringen dürfe, sondern anlegen solle; dass der Sonnenstrahl der göttlichen Wahrheit sich gar prismaartig gebrochen in dem prächtigen Chor von Glaubensmännern und Geistesheroen, welche hier an unserem Blick vorüberziehen, das ist eine längst anerkannte Thatsache; aber des Apostels freundliche Ermahnung, Alles zu prüfen und das Beste zu behalten, ist unserem Bedünken nach von keinem biblischen Forscher so treu und gewissenhaft befolgt worden wie von Ferdinand Hitzig. Welche Scheidewassersäure dem geistigen Chemiker zu Gebote gestanden, mag man gleich daraus ersehen, dass er S. 5 das hohe Lied, den 45ten Psalm und namentlich das Buch Esther gar nicht als Quellen gelten lässt; welche Werthscala aber auch von diesem letzteren, dem gottlosen Buche, wie Luther es nannte, weil der Name Gottes in demselben nie vorkommt, am Schlusse aber wenigstens brav gemetzget wird im Reich herum zum Trost für den Leser; welche Progression aus solchem Kainssumpf heraus bis zu den messianischen Weissagungen eines Jesaja und Joel! Man begreift demnach wohl, wenn Hitzig zwischen Hauptquellen und secundären Quellen unterscheidet und zu letzteren (jene liegen auf der Hand) die Psalmen rechnet, sofern sie nicht auch „Lehrgedichte von Propheten" sind (Ps. 37. 73. 49), die erzählenden Bücher, sowie die „Proverbien" (S. 6).

Doch wir müssten den Raum einer Anzeige weit überschreiten, wenn wir dergestalt an der Hand des Verfassers unsern Weg fortsetzen wollten; auch wären wir genöthigt, das ganze Büchlein abzuschreiben, wenn wir uns bei allen schönen

---

logieen von Zachariae, Hufnagel, v. Ammon läuft die Bibellehre noch stets in das Kirchensystem aus und wird schliesslich immer zum Dogma ausgespitzt; es wird nicht historisch verfahren, und auch dem Alten Test. zu wenig Rechnung getragen." (Hitzig l. l.)

Stellen aufhalten müssten, welche uns begegnet; so beschränken wir uns auf blosse Hervorhebung derjenigen, worauf wir den Leser, den biblischen Forscher, vor Allem uns aufmerksam zu machen wünschen. Da verweisen wir noch einmal auf die scharfe Gliederung der Quellen, auf die Betonung, dass es sich hier nicht um hebräisch-jüdische Theologie handle und desshalb Philo, Josephus, die Mischna u. s. w. wegfallen, nicht aber ohne Weiteres auch die Apokryphen (S. 6). Unser Kirchenvater hat auch den Ort des jeweiligen Schriftstellers nicht vergessen, die freiere Entwickelung der Theologie im Zehnstämmereich gegenüber dem schrofferen Juda; die Abfassung von sehr wichtigen Quellenschriften wie die Jahveurkunde, das Buch Hiob, der Prophet Ezechiel, der zweite Theil Jesaja's, im Auslande, wo bei aller Selbstständigkeit des althebräischen Geistes er gegen die fremde Zugluft sich doch nicht ganz abschliessen konnte, welche hier seine heilige Lohe umblies und anwehte. Prächtig ist gerade die Schilderung, die Charakteristik der althebräischen Religion gegenüber den altasiatischen (§ 5), und beim Studium dieses Naturdienstes, Gestirndienstes, Thieranbetung u. s. w. begreift man auch, welchen steten Geisteskampf die Gottesmänner des Alten Bundes zu führen hatten, wenn sie das sinnliche Volk diesen wollüstigen Culten seiner Nachbaren links und rechts entreissen wollten. In dieser Schilderung der vormosaischen Religion Israels (S. 24 ff.) hat der Meister vor Allem uns sein Licht leuchten lassen, und es war ganz Recht, wenn Kneucker zur Ergänzung den Abschnitt über vormosaischen Gottesdienst der Israeliten aus Hitzig's Vorlesungen über „biblische Alterthümer" einfügte (S. 94 ff.). Diese zwanzig, dreissig Seiten sind auch für den Orientalisten eine wahre Augenweide, da Hitzig seine Adleraugen vom Nil bis zum Ganges schweifen liess, wie denn von einem Forscher, voll von Herder's Geist, in dessen Nachlass die Anfänge eines türkischen Lexikons gefunden wurden und der auch auf die slavischen Sprachen sein Augenmerk richtete (S. 21 Einl.), Entdeckungen genug zu erwarten standen. Solch' eine Erörterung, solch' einen Hinweis der Gottesnamen אל שדי, יהוה, aber auch der Cherubim und Seraphim wie von ישראל, haben wir noch nirgends gelesen; und wenn man Hitzig's gedrängte, kernige Schreibweise kennt und erfährt, dass wir erst S. 48 bei dem „ersten Haupttheil, der allgemeinen Glaubenslehre" angelangt sind, so weiss der Leser a priori, dass er von diesem Büchlein ganz anders aufsteht als er abgesessen. Bei Behandlung der Glaubenslehre

selbst hat uns namentlich die objective Haltung gefreut, deren Hitzig sich hier befleisst; Alles ist durch Bibelstellen erhärtet, und ich glaube, es sei dem Falkenblick des Meisters keine einzige entgangen, welche irgendwie als Stütze des aufgestellten Satzes dienen konnte. Man sehe gleich das Sternenheer von Citaten z. B. S. 48. 49 an und vergleiche damit die Artikel im Wörterbuch von Gesenius, wo Vollständigkeit doch noch eher zu erwarten gewesen wäre, so wird man unsere Zufriedenheit begreifen! Und wenn wir oben die genetisch-historische Methode Hitzig's so rühmlich hervorgehoben, so studire man etwa § 11 (S. 53), „Bewegung der Idee“ betitelt, um zu begreifen wie wichtig diese Methode gleich für richtige Erfassung des principgemässen, reinen Gottesbegriffes (S. 48) ist. Gott der Heilige, der Gerechte, läuft dergestalt am schönsten in dem würdigen und vielsagenden Bilde Gott des Vaters aus, und wir begreifen so am ehesten, dass nicht schon der Sinai den Knecht lehren konnte Gott zu lieben, sondern erst das Deuteronomium, selbstverständlich den Sohn (S. 55, wo auch die Stellen insgesammt). Man zeige uns anderswo eine solche gründliche Erörterung von קדוש und צדק wie S. 54. 55, wenn man kann; oder wo fände sich eine solche Erörterung von Gen. 1, 1 wie S. 57. 58, seitdem Humboldt's Kosmos dem Theologen so viel Kopfweh und Freude zugleich gemacht! Aber bei aller Vorliebe für das Alte Testament, des Verfassers Domäne, leuchten die Augen schon wieder vom Morgenroth des Evangeliums, wie denn bekanntlich sich Hitzig mit nicht geringerer Genialität auch auf diesem Boden bewegte.

So möge denn mit der aufgehenden Sonne Jesus Christus geschlossen sein, welcher da schon in irdischer Hülle so ganz dein Herz eröffnet, meines Lehrers heimgegangener unsterblicher Geist! Mit andern Heroen der Wissenschaft ruhend im Schatten des goldenen Lebensbaumes, nachdem ihr den Baum der Erkenntniss so sorgfältig hienieden gepflogen, möget ihr uns freundlich grüssend zuwinken, wenn in stillen Nächten wir fast verzweifelt herumstudiren an irgend einem Räthsel der Gottheit und den Schleier nicht zu lüften vermögen, welcher im Erdenthal noch über so viel Dunkel schwebt! Amen.

Zürich.

C. Egli.

M(aurice du) C(olombier), Le Pasteur d'Hermas. Analyse accompagné d'une notice, d'extraits et de notes. Paris 1880. 8. pp. 134.

Ein freigesinnter und sachkundiger Franzose zu Orleans, dessen Namen mitzutheilen ich brieflich ermächtigt worden bin, bietet hier eine Arbeit über den Hirten des Hermas, deren eigentlicher Zweck die Nachweisung ist, dass Hermas (um den Namen beizubehalten) gegen 140 von der Lehre und der Verfassung der römisch-katholischen Kirche noch sehr wenig gewusst hat. Solche Nachweisung mag gerade für Frankreich recht zeitgemäss sein. Uns liegt es fern, derselben irgendwie entgegenzutreten. Aber wenn Hermas in Denken und Leben noch lange nicht römisch-katholisch ist, so fragt sich um so mehr, ob unser Vf. sein Denken und Leben immer richtig aufgefasst hat. Es ist ja einleuchtend, dass Hermas die kirchlich-rechtgläubige Lehre von der Dreieinigkeit, insbesondere von Christo noch nicht gehabt hat. Hermas hat noch nicht einmal die Lehre von dem göttlichen Logos als dem Sohne Gottes, welche der Hr. Vf. (p. 31) in der Christenheit erst mit dem 4. Evangelium, Justinus, Athenagoras, Tatianus, Théophile d'Autrîche (l. d'Antioche), Origenes u. s. w. aufgekommen sein lässt. Hermas weiss vollends noch nichts von dessen Wesensgleichheit mit dem Vater. Aber was hat er in dieser Hinsicht wirklich gelehrt? Unser Vf. (p. 25 sq.) schreibt dem Hermas ganz richtig die Lehre von einem eigentlichen Sohne Gottes, dem h. Geiste, und einem Adoptiv-Sohne Gottes, dem geschichtlichen Christus zu. Ebenso richtig erkennt er es an, dass der Sohn Gottes als der erste und oberste Engel dargestellt wird. Aber hat der Hr. Vf. auch darin Recht, dass dieser oberste Engel eins sei mit Michael, dem Schutzengel des Volkes Gottes (Sim. VIII, 3, 3), dass er ferner der eigentliche Sohn Gottes oder der h. Geist selbst sei, auch als das Gesetz dargestellt (Sim. VIII, 3, 2)? Man denke: der eigentliche Sohn Gottes bei Hermas soll zugleich sein: h. Geist, Gesetz, oberster Erzengel, Michael, Christus. Für den Adoptiv-Sohn Gottes bleibt dann bloss der Mensch Jesus übrig, auf welchen der h. Geist (oder Gesetz, Michael, Christus) in der Taufe herabkommt, um in ihm als seinem Werkzeuge bis zu dem Leiden hin zu bleiben (p. 30. 102. 107). Anstatt des kirchlichen Gottmenschen würden wir also bei Hermas die vorübergehende Verbindung des Engels Michael-Christus mit

dem Menschen Jesus erhalten. Da meine ich denn doch mit Recht den obersten Engel nicht bloss von Michael, sondern auch von dem eigentlichen Sohne Gottes, welcher nichts als der h. Geist ist, unterschieden und auf den Adoptiv-Sohn Gottes, den höchsten Engel, welcher in Jesu, nicht bloss von der Taufe bis zum Leiden hin, als Mensch erschien, bezogen zu haben. Dass Michael der Sohn Gottes selbst sein soll, ist von vorn herein unwahrscheinlich und wird auch p. 88 sq. nicht wirklich erwiesen. Wohl lesen wir Sim. VIII, 3, 3: *ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς. οὗτος γάρ ἐστιν ὁ διδοὺς αὐτοῖς* (so Lips., wogegen das *αὐτοῦ* des Aethi und der Leipziger Ausgabe auch von Hrn. Vf., wie von Funk, mit Recht nicht angenommen wird) *τὸν νόμον εἰς τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων*. Aehnliches lesen wir Sim. V, 6, 3. 4 auch von dem Sohne Gottes, aber auch, dass der Sohn Gottes über das Volk die Engel einsetzte, um es zu bewahren (Sim. V, 5, 3. 6, 2). Michael wird also nur der erste von diesen durch den Sohn über das Volk Gottes gesetzten Engeln sein. Der Hr. Vf. kann (p. 93) die Schwierigkeit selbst nicht verschweigen, dass der Baum, von welchem Michael Zweige austheilt, das Gesetz Gottes sein soll, *ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς*. Und so weit geht Hermas noch nicht, dass er, wie der 4. Evangelist, den Sohn Gottes (als Michael) sich selbst gepredigt haben liesse. Ferner ist der Sohn Gottes auch als oberster Engel noch immer nicht der h. Geist selbst, sondern nur dessen erster Träger. Auch der Sohn trägt ja die Namen der Jungfrauen, welche die „heiligen Geister“ darstellen (Sim. IX, 13, 3). Der Sohn Gottes, welcher die Kräfte des h. Geistes trägt, ist aber nicht bloss der Mensch Jesus von der Taufe bis zum Leiden hin, sondern auch der oberste Engel, welcher schliesslich als Mensch auf Erden erschienen ist. Das erhellt aus Sim. V, wo der als oberster Engel dargestellte Sohn Gottes eben nicht als der eigentliche Sohn Gottes, welcher lediglich der h. Geist ist, sondern als Knecht, welcher zum Lohne für seine ungeheissene Arbeit adoptirt wird, erscheint, und wo seine Menschheit auf Erden nur die Spitze seines Knechtesdienstes bildet. Auch als oberster Engel ist dieser Gottessohn von Hause aus nur Knecht oder Diener Gottes. Als solcher setzt er lange vor seiner menschlichen Erscheinung (andre) Engel (wie vor allen Michael) über das Volk Gottes und giebt demselben das Gesetz, dessen Wesen auch dem Evangelium verbleibt. In seiner menschlichen Erscheinung (als

Jesus) nimmt er wohl Fleisch an, aber bleibt auch im Fleische der reine Träger und Diener des h. Geistes und wird desshalb, zumal da er auch für seine Mitknechte (die gläubigen Menschen) sorgt, durch die Adoption oder Miterbschaft belohnt. Weder Taufe noch Leiden Jesu begrenzen seine Geistesträgerschaft. Die ganze Christologie des Hermas ist nur zu begreifen aus der Verschmelzung von zwei judenchristlichen Vorstellungen, von dem h. Geiste als dem eigentlichen oder eingeborenen, von dem ersten und höchsten Engel als dem adoptirten Sohne Gottes. Muss ich diese Unterscheidung auch gegen den Hrn. Vrf. behaupten, so bin ich doch fern davon, im Ganzen sein meist gesundes und richtiges Urtheil zu erkennen. Von jenem Bestreben, welches in Deutschland der kritisch-geschichtlichen Auffassung entgegentritt, den Hermas von allem Judenchristenthum weiss zu waschen, ist bei diesem aufgeklärten Franzosen nichts zu bemerken. Unsereinem kann es überhaupt nur erfreulich sein, wenn die unbefangene Erforschung des Urchristenthums sich auch unter den Katholiken Frankreichs mehr und mehr ausbreitet.

A. H.

Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi. edidit Io. Car. Th. eques de Otto. Vol. III. Iustinus philosophus et martyr. ed. III. Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia. ad optimos libros mss. nunc primum aut denuo collatos recensuit prolegomenis et commentariis instruxit translatione latina ornavit indices adiecit Io. Car. Th. eques de Otto. Tomus II. Opera Iustini addubitata fragmenta operum Iustini deperditorum Acta martyrii Iustini et sociorum. ed. III. plurimum aucta et emendata. Ienae 1879. 8. LXX et 324 pp.

Die dritte Ausgabe der Werke des Märtyrers Justinus durch Herrn Dr. v. Otto, deren erster Theil in dieser Zeitschrift 1878. IV. S. 543 f. angezeigt worden ist, ist nun abgeschlossen durch den zweiten Theil, welcher die bezweifelten Werke, die Bruchstücke der verlorenen Schriften und die Märtyrer-Acten bringt. Unsres Lobes bedarf das Werk auch in diesem zweiten Theile nicht, da es sich selbst in jeder Hinsicht empfiehlt.

Die Prolegomena bringen 1) den Recensus librorum manuscriptorum, 2) den Recensus librorum impressorum, 3) den

Recensus translationum, 4) die Argumenta operum. In der Ausgabe selbst macht den Anfang 1) die Oratio ad Gentiles (Πρὸς Ἕλληνας) nach Cod. F, Argentoratensis aus dem 13. (oder 14?) Jahrhundert, leider bei der Belagerung von Strassburg verbrannt; diese Schrift ist übrigens von geringer Bedeutung. 2) Weit bedeutender ist die Cohortatio ad Gentiles (Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), für welche der Herr Herausgeber benutzen konnte: cod. A, Parisinus CDLI, geschrieben 914; B, Parisinus CLXXXIV, aus dem 11. Jahrhundert; C, Parisinus CDC, geschrieben 1364; D, Parisinus XIX, geschrieben im 16. Jahrhundert; E, Claromontanus LXXXII, geschrieben 1541; F, den genannten Argoratensis; G, Gissensis DCLXIX, aus dem 16. Jahrhundert; P, die lateinische Uebersetzung des Joh. Franc. Pico († 1494), zuerst von Otto gebraucht; L, die lateinische Uebersetzung des Dominicus Lampson Brugensis († 1599) auf der Grossh. Bibliothek in Weimar; wogegen drei italienische Handschriften, eine zu Modena aus dem 11. Jahrhundert, für diese Schrift noch unbenutzt bleiben mussten. 3) Minder bedeutend ist die Schrift περὶ μοναρχίας, für welche der Herr Herausgeber benutzen konnte die schon genannten Handschriften C E F L. 4) Wieder sehr bedeutend ist der Brief πρὸς Διόγνητον, für welchen der Herr Herausgeber schon früher die jetzt untergegangene Handschrift F ausnutzen konnte und jetzt alles in neueren Zeiten Erschienene wohl benutzt hat. 5) Die Schrift περὶ ἀναστάσεως, welche in des Johannes von Damaskus Parallelis sacris aufbewahrt ist, konnte v. Otto nach dem cod. Coislinianus, welchen Nolte genau verglichen hat, herausgeben, wogegen er den cod. Claromontanus oder Rupefucaldinus zurückgesetzt hat, daher oft von dem gangbaren Texte abgewichen ist. Alles ist mit musterhafter Sorgfalt herausgegeben, und es liegt nur in der Sache selbst, dass man hier und da auch andrer Ansicht sein kann. Nicht geringere Sorgfalt ist der Erklärung gewidmet.

Der Anhang bringt zunächst die Bruchstücke der verloren gegangenen Werke Justin's, welcher für uns die allerhöchste Bedeutung hat. Die einzelnen Bruchstücke werden aber leider nicht nach den betreffenden Schriften geordnet. Bruchstücke giebt es auch von Justin's erhaltenen Schriften, selbst von den Apologien, welche man doch vollständig zu besitzen meint: Es ist nun einmal Thatsache, dass auf Justin's erste Apologie zurückgeführt wird fr. X in Parallelorum cod. Clar., auf den 5. Theil seiner Apologie fr. XIII. Von

dem Dialog mit dem Juden Tryphon, wo c. 70 p. 300 A offenbar eine Lücke klafft, wird fr. VII als *ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β' λόγου* angeführt. Gehört hierher auch fr. XIV aus Justin's Schrift *πρὸς Ἰουδαίους*? Aus der verloren gegangenen Schrift gegen Marcion wird fr. I bei Irenäus adv. haer. IV, 6, 2 angeführt. Auf dieselbe Schrift führt man oft auch fr. II bei Irenäus adv. haer. V, 26, 2 und Anderen zurück. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass dieses Stück aus Justin's Syntagma gegen alle Häresien stammt. Auf die Schrift *κατὰ Ἑλλήνων* wird fr. V zurückgeführt, oder *πρὸς Ἕλληνας* fr. XIV. Zu wünschen wäre es gewesen, dass der sehr verdiente Herausgeber die Bruchstücke Justin's, so weit es möglich ist, nach den Schriften, aus welchen sie entnommen sind oder entnommen sein sollen, geordnet hätte. An Vollständigkeit hat er es nicht fehlen lassen.

Den Schluss macht das *Μαρτύριον τῶν ἁγίων μαρτύρων Ἰουστίνου κτλ.*, welches alt und wichtig genug ist, um eine Behandlung, wie sie hier geboten wird, zu verdienen.

Der Herr Herausgeber hat sich wieder den aufrichtigsten Dank aller Erforscher des alten Christenthums erworben.

A. H.

J. Levy, neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Nebst Beiträgen von H. L. Fleischer. Leipzig 1875—1879. — Bis jetzt 2 Bände (567 S. u. 542 S. 4.) und die 1te (des Ganzen 11te) Lieferung des 3ten Bandes (112 S.).

Das werthvolle gehaltreiche Werk, dessen erste Lieferung wir in Nr. 19 des Jahrgangs 1875 der Jenaer Literaturzeitung besprochen haben, ist nunmehr bis in den Buchstaben מ vorgerückt. Zwei ansehnliche Bände liegen vor uns und der dritte ist angebrochen. Damit schwindet freilich die im Prospect in Aussicht gestellte Hoffnung, das Ganze in höchstens 15 Lieferungen vollendet zu sehen, aber diese Etatsüberschreitung kommt nicht in Betracht um des gediegenen Inhaltes willen. Der verdiente Vf. hat sowohl seine rabbinischen Vorgänger, als auch Buxtorf im eindringenden Verständniss und in umfassender Kenntniss der talmudischen und midraschischen Literatur übertroffen. Namentlich durch Hineinziehung des jerusalemischen Talmud, der Tosefta und vieler von seinen Vorgängern unberücksichtigt

gelassener Midraschim[1]) ist das Werk zu einem fast vollständigen lexikalischen Repertorium des gesammten Stoffes jenes Schriftthums geworden und es wird durch dasselbe der deutschen Wissenschaft zum ersten Male in der Muttersprache ein Buch geboten, welches wie mit einem Zauberschlüssel dem wissenschaftlich Gebildeten den Zugang zu diesen Gebieten erschliesst. Einer solchen Leistung gegenüber geziemt sich in erster Linie Dankbarkeit und unwürdig wäre es, den nicht mehr ungewöhnlichen Weg der Recensententaktik zu betreten und mit Hülfe des vom Vf. selbst gebotenen Stoffes hie und da ein Versehen und Uebersehen auszuspüren, um dann nachher ex tripode das Orakel zu verkünden, dass es doch noch gar Manches hier zu bessern gebe. Es versteht sich von selbst, dass ein Einzelner, und wäre seine Belesenheit noch so gross, hier nicht auf einen Wurf alles zu Ende bringen kann, das ist weder in Bezug auf Sammlung und Deutung der einzelnen Worte noch hinsichtlich der Interpretation der Belegstellen möglich und kein Einsichtiger wird so etwas daher von dem Vf. verlangen. Ueber diesen Punkt enthalten wir uns daher auch aus unsern eignen Collectaneen der Mittheilungen. —

Was die lexikalische Anordnung betrifft, so müssen wir an unsrer a. a. O. ausgesprochenen Ansicht festhalten, dass man eine bessere Uebersicht über die Gesammtheit und die Modalität der aus den einzelnen Stämmen hervorgesprossten Bildungen des Neuhebräischen erlangt hätte, wenn der Vf. bei der Anlage seines Werks das etymologische Princip zu Grunde gelegt hätte. Jetzt sind eng zusammenhängende Worte durch das ganze Lexikon zerstreut und andrerseits ganz heterogene zusammengekuppelt. So hat man jetzt unter א alle solche Worte, die zufälligerweise ein prosthetisches Alef erhalten haben, unter ה alle hifilischen Verbalsubstantiva von ihren Stämmen gänzlich losgetrennt, andre Beispiele s. Jenaer Litzg. a. a. O. Man könnte einwenden, es spreche gegen die etymologische Anordnung die Unsicherheit mancher Etymologien, dann könnte aber nie ein solches Wörterbuch geschrieben werden. Zweifelhafte Fälle wird es immer geben; in diesen folgt der Lexikograph eben seiner Ansicht.

Ein ernstlicheres Bedenken könnten die nur äusserlich aufgenommenen griechischen und lateinischen Lehnwörter des

[1]) Vergeblich wird man bei **Buxtorf** Worte suchen wie וורדינין, וולדנית, הונוס, גילוע, גלוסא, גיידור, בילמי, איסטרכין und viele andre.

Neuhebräischen erregen. Allein dies erledigt sich dadurch, dass dem etymologischen Princip das alphabetische zur Seite geht. Letztere Worte werden also lediglich nach der alphabetischen Folge eingereiht. Was die Rücksicht auf die Anfänger betrifft, so würden doch diejenigen, von denen der Vf. in der Vorrede Bd. 1, p. VI erwartet, dass sie hebräische und chaldäische Worte zu unterscheiden wissen, sich wohl auch in diesen Beziehungen haben zurecht finden können. — Bisweilen sieht man auch den Grund der Auswahl bei den einzelnen Artikeln nicht ein. Warum ist אנתתא I, 116 nicht ebenso wie אתתא unter איתא I, 184 behandelt, warum אסרטיוט אסרדיוט I, 134 nicht mit unter אסטרטיוט I, 122, warum אונקינוס I, 114 gesondert von אוקינוס I, 44? Warum אפוטיק I, 137 gesondert von אפותיק I, 138? Sind doch in den ganz analogen Fällen אסטניס I, 121 אסטסית ibid. Verweisungen eingetreten, wie sogar bisweilen bei noch stärkeren Abweichungen der Wortformen, wie z. B. bei אפול I, 137 auf אפון hingewiesen wird. Warum sind durchweg die Pilel- und Pilpelformen zu besondern Artikeln erhoben, ebenso die Hithpalel und Afelformen, wie z. B. אַפֵּק, wo der Vf. sagt, dass es „eigentlich" Afel von נפק sei? Es ist überhaupt nichts andres. — Ebenso ist אשתומם als besondrer Artikel unter א behandelt und von שָׁמַם getrennt. — In andern Fällen hätten wir wohl gewünscht, der Hr. Vf. hätte bei den zur Erklärung beigeschriebenen fremdsprachlichen Parallelen bestimmt bezeichnet, was Etymologie und was bloss Erläuterung der aufgestellten Wortbedeutung sein soll. So will doch der Vf. z. B., wenn er schreibt זְעַר, hebr. צוֹעַר und זְעוּרֵי, syr. ܐܠܥܘܪ und in ähnlichen Fällen offenbar verwandte Wortstämme angeben, dagegen bei זַפֵּק, gr. *οἰσοφάγος* können wir uns wenigstens nicht zu der Ansicht erheben, dass der Vf. damit wirklich habe eine etymologische Verwandtschaft ausdrücken wollen; ebenso schaudern wir vor dem Gedanken zurück, er habe הוגין von *ἐχενηΐς* ableiten und זְרוֹעַ mit *βραχίων* brachium wirklich in Verbindung bringen wollen. — Hiermit sind wir nun allerdings auf die schwache Seite des sonst so vortrefflichen Werks gekommen. In der Wortforschung steht der Vf. auf einem naiven Standpunkte, er etymologisirt, als handle es sich bloss darum, irgend welche Vermuthungen über den Ursprung des Wortes aufzustellen, deren er bisweilen mehrere und einander völlig ausschliessende bringt, und als gebe es überhaupt noch keine Sprachwissenschaft von fester Methode und keine wohlgegründete Kenntniss von den Bildungsgesetzen

semitischer Sprachen und des Hebräischen und Neuhebräischen insonderheit. Der verehrte Vf. wolle es uns nicht übel deuten, wenn wir es unbegreiflich finden, wie er nach den wiederholten Winken und Verbesserungen Fleischer's immer wieder mit seiner alten Manier kommen konnte und Vergleichungen bringen wie חמי und *ὄμμα*, זיק und *σφήξ*, זוטא niedrig und lat. situs [als ob alles, was „gelegen“ ist, niedrig gelegen wäre, manches liegt leider zu hoch]. Man vergleiche ferner Wagnisse wie die Ableitung des יָיְלָא von עָלַע, die Parallelisirung von טורקוס mit tyrisch, das zugleich bisweilen = arabisch(!) sein soll. Dergleichen Beispiele liessen sich zu Dutzenden anführen. Was namentlich bei den flüchtigen Vergleichungen aus den arabischen Wörterbüchern herauskommt, beweist recht deutlich die Erklärung von לְתָא „Missgeschick“ aus arab. اَلَّتى, angeblich = infortunium, das aber, wie Fleischer zeigt, nichts andres als das fem. des bekannten Relativpronomens اَلَّذى ist. Unheilvoll sind auch die unkritischen Zusammenstellungen semitischer und indogermanischer Stämme גהץ *γαίω*, בהה *βοάω* גַּלְיָא „Glanz“ und gr. *ἀγλαΐα* und dergl., wobei ganz vergessen wird, dass ein Zusammentreffen der Bedeutungen noch gar kein Beweis für Zusammengehörigkeit der Wortstämme selbst ist. Für Erklärung der neuhebräischen Bildungen hätte sich der Vf. Noeldeke's mandäische Grammatik zum Wegweiser nehmen sollen. — Ein freies Feld für Vermuthungen gewähren solche Bildungen, die als aus fremden Sprachen, besonders aus dem Griechischen und Lateinischen herübergenommen sich erweisen. Zwar walten auch hier gewisse Gesetze, wie das Eintreten prosthetischer Laute bei Bildungen, die mit 2 Consonanten anlauten, die Versetzungen des Zisch- und T lautes, die Vertauschung der liquidae, besonders l und r, m und n, die Vertauschung andrer verwandter Laute, aber es treten im Neuhebräischen in diesen Fällen oft so seltsame Verstümmelungen der aufgenommenen Worte ein durch Aphäresis, Synkope und Apokope durch Umstellungen und Veränderungen, dass man bisweilen, besonders da noch die Fehler in den Handschriften dazu kommen, sich wirklich aufs Rathen legen muss. In solchen Fällen hat der Vf., wie wir gern hervorheben, oft sehr gelungene Identificirungen beigebracht. Freilich heisst es auch hier sunt certi denique fines. — טרקליל = *τρικήλων* Dreibrunnenschwengel, was heissen soll „ein Brunnenschwengel mit drei Haken“, דרמינון = *δεῦμα μόρον*, קרקף = *κάρα κεφαλή*,

דיפלון = *δύο πόλιον* (soll heissen: ein „Zweigrau", soll heissen „ein Doppelgreis", soll heissen „ein sehr alter Greis") scheinen uns einige Meilen jenseits der Grenze zu liegen. So monströse Wortkuppelei wie heutzutage die Gauner im Rothwelsch haben gewiss des Vf.'s brave Vorfahren nicht getrieben, dass sie דקדקירא „tropfend" aus דַּק dünn und *δάκρυον* „Thräne" fabricirt hätten, oder טרכסיד aus *τραχὺ* סִיד steiniger Kalk. Etwas wild geht es auch her, wenn דכסוסיא in einem Athem als das persische Wort für Reiter und als das gr. *ἐξουσία* erklärt wird, ebenso wenn אַרְכְּסָא mit *ἰσχυρός* oder acer, als ob beides dasselbe wäre, combinirt wird. — אַרְנְטָס führt nicht auf ornamentum, sondern auf ornatus.

Bei גְּרוֹפִית führt der Vf. *κάρφος* und *γορφίον* an. Das erstere ist unmöglich. Was das letztere anlangt, so ist der Fall der umgekehrte, das griechische Wort ist aus dem Syrischen entlehnt, vgl. Geoponica lib. IX, c. 5 § 12 ed. Niclas III p. 581. 582 *τινὲς δὲ ξύλα ὡς ἔτυχε κοπέντα ἀπὸ τῶν κατωτάτω ῥιζῶν τὰ λεγόμενα παρὰ Σύροις γορφία καταθέμενοι ἐν τοῖς φυτωρίοις ὅταν ἐπιτήδεια πρὸς μετάθεσιν ἴδωσι μεταφυτεύουσι.* Wozu die Note: „*γορφία* גרופית ramus termes proprie olivarum lingua chaldaica cui affinis est Syriaca deducitur a גרף detrahere quasi planta detracta. Buxt. lex. chald. p. 483 et Castelli lex. heptagl. col. 622 Needham". — אִירָס ist offenbar unmittelbar aus virus hervorgegangen, das verwandte *ἰός* steht zu fern. — *Παραστάται* I, 150ª sind nicht „Vordermänner", was *προστάται* wäre, sondern Nebenmänner, in der angef. St. also: die nebeneinandergestellten Krieger der die Stadt umzingelnden Armee. — Bei הֲלָזָה bedürfen wir keiner Synkopirung aus הַלָּזֶה, das Wort ist unmittelbar vom Stamme לוז gebildet. —

In griechischen Worten und Formen finden sich häufige Accentfehler, deren meiste schon von Fleischer in den Nachträgen verbessert sind. Soloecismen sind *βῆμε* geh (st. *βῆθι*) I, 188. 284 und *βρῶσθι* iss (st. *βρῶθι*) II, 413ᵇ, letzterer fällt freilich in erster Linie dem Neuhebräischen zur Last, das ברוסתי hat; *βαιόν* (ibid.) ist allerdings im Spätgriechischen gebräuchlich, doch wird es bei Philo quod deus immut. 22 (I, 288) durch *ὀλιγοχρόνιον* erklärt, was auf die vom Vf. angef. Stelle nicht passt. — Statt *δύω* zwei, das ungewöhnlich, ist überall *δύο* zu setzen, s. I, 394. Statt *ἥδισμα* I, 453 lies *ἥδυσμα*. — Wenn עַכְּבִישׁ und عَنْكَبُوت identificirt werden (II, 287), so entsteht die Frage, woher hat das erstere Wort das

ש? Wahrscheinlich ist es aus dem T laut der Form عَنْكَبُوت chald. עַכּוֹבִיתָא umgebildet. — Für דיפורין „doppelte Mitgift“ schlägt der Vf. *δύο* und *φέρνη* vor. Den Lauten nach scheint uns פורין = *φοραί* näher zu stehen: 2 Gaben, dann 2 Mitgifte. — Die Erklärung von דורגון von *δορυκός* statt *δορυφορικός* kommt uns bedenklich vor, da eine solche Zusammenziehung im Griechischen nicht stattfindet. הוגניסים führt der Form nach nicht auf *εὐγένεια*, sondern auf ein vermuthlich in der Volkssprache gebräuchliches *εὐγένησις* hin. — הַפַּרְכּוֹס scheint uns im Midr. Tillim (s. I, 487[b]) ein einfacher Schreibfehler für הַפִּיכּוֹס *ἱππικός* zu sein. Bei חולסית nimmt der Vf. an *χάλιξ* und *κάχληξ*. Letzteres ist als zu fern liegend einfach zu streichen, aber auch ersteres ist bedenklich, da ח' nie „Steinchen, Kiesel“, sondern stets „steiniges Ufer“ bezeichnet. Gegen טבריד *θεωρός* haben wir Bedenken, da eine Bildung טִיאָרוֹן = *θεωρία* II, 137 vorliegt. טוּיְסִין kann nicht aus *θίασος* hervorgegangen sein; es müsste denn *θύασος*, was Elmsley zu Eurip. Bacch. 679 als fehlerhafte Schreibart bezeichnet, eine wirklich vorkommende Form sein. — טכסיוטינוס erklärt der Vf. aus *ταξεώτης* und hinzugefügtem Nun. Uns scheint es vielmehr eine Bildung *ταξιωτινός* zu sein, welche der sonst vorkommenden *ταξιωτικός* = *ταξεωτικός* Eust. II, p. 104, 24 entspricht. — Bei טְלָנָס möchten wir fragen: ist die Bedeutung „Glashaus“ überhaupt sicher? Denn davon hängt alles ab; in diesem Falle könnte es Schreibfehler für בלנס sein. — טיכסיס kann nicht *τεῖχος* sein, letzteres wäre טיכוס chald. טיכסא, dagegen טיכסיס weist auf *τείχισις* Xenoph. hellen. 6, 5, 4 u. a. hin. — Der „Argonaut“ macht I, 159 folgende Verrenkungen durch: zuerst ist er ein „müheloser Seefahrer“, wogegen doch wohl Jason Protest einlegen dürfte, und dann wird er ein Possenreisser im Badehause. — Bei אפים möchten wir noch nachträgliche Berücksichtigung des von Guedemann, rel. gesch. Studien, 1876, p. 22. 23 über Isis-Eva Gesagten empfehlen. Zu אפיטרופוס machen wir darauf aufmerksam, dass im N. T. für procurator im Sinne des Vertreters des proconsul oder propraetor nie *ἐπίτροπος* gebraucht wird, sondern stets *ἡγεμών*, Matth. 27, 2. A. G. 23, 24 cf. *ἡγεμονεύω* Luc. 2, 2. *Ἐπίτροπος*. ist im N. T. der Hausverwalter, Matth. 20, 8, Lucae 8, 3, oder der Vormund, Gal. 4, 2, was übrigens mit dem talmudischen Gebrauch des Worts übereinstimmt.

Bei לקוטינטוס locumtenens möchten wir hinweisen auf die analogen Bildungen, bei denen an lateinische Worte die griechi-

sche Endung *ος* gehängt wird, wie z. B. דוכוס dux. — Bei בַּעַל זְבוּל ist der *Βεελζεβούλ* des N. T. unbeachtet geblieben. Zu erwägen ist bei Erklärung des letzteren, dass im Neuhebr. זְבוּל nur in der Bed. „Wohnung" erscheint.

Zu גַּרְגֵּר II auf I, 355[a] erinnern wir an den Sprachgebrauch des lateinischen ingurgitare. — לופין mit *λίπος* Fett zusammenzubringen (II, 490[a]), erscheint uns auch sehr bedenklich; soll es heissen „jem., der starke Augenlider hat", so fehlt ja eben der Hauptbegriff: „die Augenlider". Uns scheint die Erklärung in Bech. 44[a] דנפישין זיפה „dessen Wimpern zu stark sind" vielmehr auf das auch in der Form zusammenstimmende „lippus" der Augenkranke zu führen. — Wir schliessen mit der Versicherung, dass sich an des Verfassers Namen stets die Erinnerung an einen bedeutenden Fortschritt der rabbinischen Lexikographie knüpfen wird.

Jena. C. Siegfried.

M. Güdemann, Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland von der Begründung der jüdischen Wissenschaft in diesen Ländern bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich (X—XIV Jahrhundert). Nebst handschriftlichen Beilagen. Wien 1880. S. IV u. 299. 8°.

Die vorliegende Schrift — eine Fortsetzung der Arbeit des Vf.'s über das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode, Wien 1873 — interessirt zwar in erster Linie die Freunde der jüdischen Geschichte und Literatur oder auch die Pädagogen (letztere namentlich wegen einer darin mitgetheilten, höchst merkwürdigen jüdischen Schulverfassung aus dem 13ten Jahrhundert), aber sie verdient auch der Aufmerksamkeit der Leser dieser Blätter empfohlen zu werden wegen der reichhaltigen Mittheilungen, die sie über die allgemeine Culturentwickelung der Periode vom 10.—14. Jh. bringt. Indem der Vf. den geistigen Zustand der französischen und deutschen Juden während dieser Periode schildert, lässt er den Leser zugleich einen tiefen Einblick in die Anschauungen der damaligen Christenheit über die Juden und die jüdische Religion thun, letzteres besonders dadurch, dass er zahlreiche Belege aus der mittelhochdeutschen Literatur, vorzugsweise aus der Polemik gegen die Juden, welche talamuot

hat vil gar betoubet, beibringt. Besonderes Interesse erregt der Nachweis, wie der Strom der Mystik im 13. Jh. in ganz ähnlicher Weise Judenthum und Christenthum durchfluthete. Christliche und jüdische Mystiker gebrauchen ganz dieselben Bilder zur Schilderung der sinnlichen Gottesminne, welche sie durchglühte, preisen in denselben Wendungen die Demuth, welche die Creatur zur Selbstvernichtung vor Gott treibt. In beiden Kreisen finden wir die gleichen ekstatischen Erscheinungen, dieselbe Belebung der ganzen Welt durch himmlische Mittelwesen, dasselbe Suchen nach dem mystischen Geheimsinn der Schrift und dieselben Mittel der Allegoristik zur Erläuterung desselben. Ein eigenthümliches Product dieser mystischen Literatur innerhalb des Judenthums ist neben einer ganzen Reihe ähnlicher Erscheinungen „das Buch des Frommen“ aus dem 13. Jh., aus welchem der Vf. eine Zusammenstellung zahlreicher Aussprüche in deutscher Uebersetzung bringt (S. 179—196). Manche derselben sind sinnreich und schön, allerdings findet sich daneben viel Kleinliches und Abstossendes. Zu den originellen Sentenzen rechnen wir diese: „bevor du redest bist du Herr über dein Wort, nachher ist das Wort Herr über dich“, ganz eigenthümlich ist auch die folgeude: „wer seine Frau verloren hat, soll so lange nicht wieder heirathen, als Andere von ihr reden und ihren Tod beklagen.“ — Neben die Berührungen innerhalb der jüdischen und christlichen mystischen Dichtung treten solche auf dem Gebiete der didaktischen. Besonders merkwürdig ist das fast durchgehende Zusammentreffen in Gedanken und Ausdrucksweisen, welches zwischen dem bekannten Mahngedicht Winsbeke (c. 1210) und dem Testament des R. Elieser ben Jsaak aus Worms (1050), betitelt ארחות חיים „Lebensführung“, stattfindet. Der Vf. giebt auf S. 122—126 die Uebersetzung des letztern Werks und stellt in den Anmerkungen die Parallelen aus Winsbeke zusammen, die in der That ganz überraschend sind. Die Hauptdifferenz ist nur, dass bei Winsbeke die Anleitung zur ritterlichen Haltung und Tapferkeit und zum Minnedienst einen grossen Raum einnimmt, wofür bei R. Elieser die Ermahnung zum wissenschaftlichen Leben und zum Festhalten an der Lehre eintritt. Während ausserdem Winsbeke sich genöthigt sieht, die Mahnung auszusprechen, man solle nach den Worten der Geistlichen und nicht nach ihren Werken handeln, befindet sich R. Elieser in der angenehmen Lage, auch nach der letzteren Beziehung die jüdischen Gesetzeslehrer als Vorbild empfehlen zu können. — Auch in Bezug auf Zauberei- und Hexenaberglauben waren

im 12. u. 13. Jh. bei den Juden dieselben Vorstellungen verbreitet wie bei den Christen, bisweilen auch hier bis zur wörtlichen Uebereinstimmung, wovon auf S. 212 eine merkwürdige Probe mitgetheilt wird, in der Konrad von Megenberg und Elasar von Worms fast verbotenus dasselbe sagen. — Um unter vielem Interessanten zum Schluss noch eins hervorzuheben, machen wir auf den Nachweis des Vf.'s aufmerksam, nach welchem die Verkehrssprache der rheinischen Juden in dieser Periode das Französische war, so dass sie sogar das Deutsche, dessen sie sich im Verkehr mit den Deutschen bedienten, wenn sie es schrieben, nach französischen Sprachgesetzen schrieben. So hängten sie z. B. an deutsche Worte ein א an nach Art des stummen e im Französischen, wie bei טוֹטְרָא „Dotter“, אָלְא „Aal“, oder im pl. nach französischer Weise ein s, wie bei הרינגש „Häringe“ u. dgl. — Was für jüdische und für allgemeine Geschichte und Literaturgeschichte aus den Studien des Vf.'s für Gewinn zu ziehen ist, kann hier nicht auseinandergesetzt werden. Wir glauben aber das Angeführte wird genügen, auch das theologische Interesse zu erregen und dem Buche Leser zuzuführen auch aus den Kreisen, in welchen das letztere lebendig ist.

Jena. C. Siegfried.

Albert Rilliet, Le retablissement du Catholicisme à Genève, il y a deux siècles. Étude historique d'après des documents pour la plupart inédits. Genève 1880. 8. VII et 255 p.

Calvin hatte den Katholiken einen argen Streich gespielt und Rom gegenüber in Genf ein kirchliches Staatswesen hingestellt, das trotz der gefährlichen katholischen Umgebung 3 Jahrhunderte Stand halten sollte. Begreiflich, dass die Katholiken je und je in die Calvinische Feste einzudringen und sie zu erobern suchten. Einen solchen, freilich ziemlich grob angelegten Versuch erzählt uns nach den Quellen die vorliegende Schrift ebenso einlässlich als unbefangen.

Um das Jahr 1658 hatte die französische Regierung in Genf in J. Favre einen politischen Agenten bestellt. Da dieser Genfer Bürger aus alter Familie und für Jahre auch protestantischer Geistlicher war, hatte das keinen Anstand, doch entging er nicht allem Verdachte. Nach seinem Tode im Mai 1679 bemühten sich mehrere Genfer, seine Stelle zu er-

halten, aber in Paris beschloss man, einen Franzosen, und zwar nicht als Agenten, sondern als Résident, also als förmlichen Repräsentanten des Königs zu wählen. Damit änderte sich die Situation vollständig, denn dem katholischen Residenten musste der katholische Cultus gestattet werden. Mochte es immerhin für die Republik ehrenwerth erscheinen, einen politischen Repräsentanten des grossmächtigen Königs in ihrer Mitte zu haben, so drängten sich anderseits schwerwiegende Bedenken auf. Man glaubte, und man irrte nicht, dass dabei die jesuitische Partei ihre Hand im Spiele habe gegen Genf, die Festung der französischen Reformirten, den Herd und Zufluchtsort der Häretiker; man hatte die katholische Reaction in Savoyen vor Augen, und besonders die in der französischen Landschaft Gex, welche der Bischof J. d'Aranthon in Annecy betrieb, um von Frankreich selbst zu schweigen. Kein Wunder, dass man so im neuen Residenten ein Werkzeug erblickte, das Genf katholisiren sollte. Dafür war freilich Genf das am wenigsten geeignete Oppositionsfeld.

In Genf waren nur die Reformirten politisch und kirchlich berechtigt und mit der Gefährdung der kirchlichen Selbständigkeit hielt man auch die politische für gefährdet. Allerdings brachte es die Industrie mit sich, dass hier viele Katholiken lebten, aber diese „compagnons papistes" wurden scharf beobachtet und ihre kirchlichen Pflichten durften sie nur ausserhalb erfüllen; so war nicht fern von Carouge eine Capelle. Als 1625 der Markgraf von Baden-Durlach und 1671 der Prinz von Ansbach einen lutherischen Cultus einrichten wollten, wurde das nicht gestattet. So begreift sich, dass man in der Massregel der französischen Regierung eine öffentliche Calamität erblickte und dass diess den Rath, die „Messieurs de Genève", in peinliche Verlegenheit, in Rathlosigkeit versetzte.

Als Resident ward im Juni unter Minister Arnaud de Pomponne Laurent de Chauvigny gewählt, ein Cavalier, der, wie sehr auch dem Dienste des Königs ergeben, doch als Werkzeug der Pfaffen um die Gunst der Kirche buhlte: er hatte einen Sohn an der Curie in Rom. Im Voraus sei bemerkt, dass der König Louis XIV. selbst an der Intrigue, die ins Werk gesetzt werden sollte, völlig unbetheiligt war; sein Verhalten war ein durchaus loyales.

Am 26. October traf der Resident mit Secretair Desmarets, Abbé Sorlin und Dienerschaft in Genf ein, in seinem Gepäck befand sich das Nöthige zu Ausstattung einer katho-

lischen Capelle. Die Gestattung des katholischen Cultus war jetzt nicht zu umgehen, aber der Rath suchte vom Residenten zu erlangen, dass er die Messe „sans bruit et sans publicité“ lesen lasse und dass nur sein Abbé und zwar nur für ihn und seine Dienerschaft sie lesen dürfe, ohne andere Personen zuzulassen. Das war freilich viel verlangt; Chauvigny berief sich dagegen, wie nachher auf die Minister und den König selbst, auf das Recht, das in dieser Beziehung die Gesandten von Holland und England in Frankreich hätten: er werde die Capelle während des Dienstes geschlossen halten, aber kämen Verwandte und Freunde, so werde er sie nicht abhalten. Hätte er nur Wort gehalten, allein er erlaubte sich Prätensionen auf Prätensionen. So erklärte er in einer seiner zahlreichen Unterredungen dem Staatssecretair, dass er in seiner Capelle den Bischof von Annecy „comme son évêque“ (er nennt ihn in seinen Briefen Bischof von Genf) empfangen und dieser ihm, wenn nöthig, die Messe lesen werde, worauf ihm erwiedert wurde: „que ce seroit la derniere désolation de nostre ville de voir qu'un prélat, se disant évêque de Genève, y vint célébrer la messe“, S. 47. Einige Tage nachher sagte er einer Dame „Je ne sortirai pas de Genève avant d'avoir fait dire la messe dans tous les temples“, S. 48. Aus seinen Briefen ist deutlich, dass er Genf nicht nur völlig katholisiren, S. 49 ff., sondern es auch unter die französische Herrschaft bringen wollte, S. 65. 69 ff. Sehr charakteristisch ist das Memorial, das er über die Landschaft Gex an den Minister richtete: es würde diese in 2 bis 3 Jahren katholisch sein, wenn der König 1) die 2 noch geduldeten reformirten Kirchen in Sergy und Fernex schliessen liesse, 2) jeder Familie, die convertire, 100 Fr. gäbe, 3) den Katholiken das Salz um den gleichen Preis liefere, wie den Edelleuten und 4) einige Compagnieen Cavallerie und Infanterie sende, um sie im Zaume zu halten, die nicht „sages“ sein wollten.

Die erste Messe wurde den 30. Novbr. bei geöffneten Thüren und vor fremden Zuhörern gehalten. Der Rath machte Vorstellungen. Das Volk kam in Aufregung, als an den folgenden Tagen die Capelle für alle geöffnet war, die Messe täglich gelesen wurde und viele Geistliche und Mönche zum Residenten gingen. Da schürte den 4. Decbr. ein an sich unbedeutender Vorfall das Feuer. Als Chauvigny mit vier Mönchen von Chartreux auf einer Gallerie seines Hauses war, fiel aus einem benachbarten Fenster ein Pistolenschuss, und während er sich zurückzog, noch zwei andere. Der Resident

ging sofort in den Rath, machte diess zu einem Attentat gegen seine Person und verlangte zu seinem Schutze Tag und Nacht eine Wache. Es entstand ein Auflauf, bei dem die Mönche, die die Messe gelesen, auf ihrem kurzen Wege zu ihrem Hôtel von der Masse mit Worten insultirt wurden; der Rath sass permanent. Die Untersuchung ergab, dass der erste Schuss eine Impertinenz eines Genfers gegen den Residenten war, der sich das Schiessen in seiner Nachbarschaft verboten hatte, die beiden andern schoss ein Holländer ab, um sein Gewehr zu reinigen.

Die Dinge waren jetzt dahin gediehen, dass der Rath erst die 60, dann die 200 zur ernstlichen Berathung berief. Man beschloss Vorkehrungen gegen den Zulauf der Katholiken nach Genf und in dem gewandten Barthélemy Lect einen Deputirten an den König zu senden. Eine heikle Mission: das, was er erreichen sollte, war freilich nicht zu erlangen, aber andrerseits verständigte er doch über die nichtswürdige Haltung des Residenten und dessen übertriebene Berichte. Lect ward vom neuen Minister Colbert de Croissy sehr gut aufgenommen, aber dem Verlangen, dass die Capelle nur dem Residenten und dessen Hause dienen solle, konnte er nicht entsprechen, siehe die Unterredung S. 114—117. Auch der König zeigte sich bei der Abschiedsaudienz 22. Jan. 1680 sehr freundlich.

Unterdessen spannten sich die Verhältnisse in Genf immer mehr. Obgleich Chauvigny Mässigung versprochen, steuerte er doch rücksichtslos seinem Ziele zu: der Zufluss zur Messe wurde immer grösser, die Anmassungen des Residenten immer unerträglicher. Der Rath wehrte sich, die Pastoren Genf's rührten sich, doch mit Mässigung, das Volk erlaubte sich Neckereien. So sammelte sich den 19. März Morgens eine Volksmenge vor dem Hôtel des Residenten, welche die Katholiken, welche aus der Messe kamen, beschimpfte. Chauvigny, der persönlich nicht insultirt wurde, wollte hinter sich gehört haben „tue, tue“, während man zur Verhöhnung „cure, cure“ zu rufen pflegte; an den Hof berichtete er, dass er seines Lebens nicht mehr sicher sei. Dennoch sollte Mariä Verkündigung den 25. März mit Pomp gefeiert werden: aus Frankreich und Savoyen wurden Priester bestellt. Da der Rath vom Volke wieder eine Demonstration befürchtete, beschloss er, dass an diesem Tage die Stadtthore für jedermann, die Couriere von Frankreich und Deutschland ausgenommen, bis $2^1/_2$ Uhr geschlossen blieben und auch der Hafen mit

Ketten versperrt sei. So mussten die Priester mit ihren „ouailles“ unverrichteter Sache wieder abziehen. Chauvigny, der hiervon nichts wusste, wartete vergeblich, kurz nach 12 Uhr bestieg er das Pferd und wollte vom Haufen beleidigt worden sein; man öffnete ihm das Thor, um 6 Uhr kehrte er zurück: Alles war ruhig. Natürlich berichtete er mit Uebertreibungen an den Hof. Die Antwort des Königs lautete nicht günstig für ihn: er habe sich nicht an seine so oft wiederholten Befehle gehalten, er solle mit Mässigung, avec retenue, von seiner Freiheit Gebrauch machen, keine Personen berufen und keine öffentliche Demonstration machen.

Man sieht, dass die Verfahrungsweise Chauvigny's dem Hofe völlig zuwider war, dass dieser den Genfern die absolute Beschränkung der Capelle zwar nicht zugestehen konnte, aber sich nach genauern Informationen factisch auf die Seite der Genfer stellte.

Die Hochzeit des Dauphin gab dem Rathe Veranlassung, einen Deputirten zur Gratulation an den Hof zu senden. Gewählt wurde Michel Trembley, ein beredter und geschickter Politiker. Die schwebende Affaire sollte er von sich aus nicht berühren. Den 14. März kam er in Paris an, den 24. hatte er beim Minister, den 27. beim Könige Audienz; der erstere brachte das Gespräch selbst auf den Residenten. Die Volksdemonstration des 19. März hatte den König nach der Darstellung Chauvigny's natürlich verletzt. Die Aufgabe Trembley's war, den unwahren Berichten des Residenten gegenüber den wahren Verlauf der Dinge in Genf überzeugend vorzulegen: und dieses löste er vollständig. Bei der Abschiedsaudienz den 15. April war der König sehr gnädig und bemerkte, dass über die andere Affaire der Minister mit ihm (Trembley) sprechen werde. Der kurze Brief des Ministers an den Residenten vom 26. April mit den Schlussworten: „Au surplus je vous feray sçavoir, dans peu, les intentiones de Sa Majesté sur ce qui vous reste à faire au lieu où vous estes“ (S. 231) liess sich nicht missverstehen.

Trembley, der in Frankreich geblieben war, erfuhr schon den 25. April durch ein Billet Frémont's, eines eifrigen Protestanten, dass die Abberufung Chauvigny's beschlossen und zu seinem Nachfolger Du Pré, „un esprit doux et un fort honneste homme“ (S. 234) erwählt sei. Die Neuigkeit erfuhr man in Genf den 30. April durch Trembley, sie sollte als Geheimniss bewahrt werden, was aber zur schweren Demüthigung Chauvigny's nicht geschah.

Den 3. Juni ward Du Pré in Genf ehrenvoll empfangen, am folgenden Tage schickte er dem Chauvigny sein Abberufungsschreiben d. d. 20. Mai. Den 9. Juni verabschiedete sich Chauvigny beim Rathe, den 15. verliess er Genf. Auch in den letzten Wochen war seine Haltung die gleiche wie früher.

Du Pré glaubte in der Nachbarschaft die Propaganda unterstützen zu sollen, aber unterm 28. Juni erhielt er vom Minister die Weisung: „que vos fonctions doivent estre purement politiques. Ainsy vous devés laisser le soin des conversions aux ecclesiastiques, séculiers et réguliers, qui sont aux environs de Genève, auxquels S. M. donnera, quand Elle le jugera à propos, les assistances —." (S. 252.)

Hiermit endigte dieser Conflict. Den katholischen Cultus in der Capelle, der nun nicht mehr einen herausfordernden und propagandistischen Charakter hatte, liess man gewähren.

Zürich. O. F. Fritzsche.

Friedrich Schleiermacher's Reden über die Religion. Kritische Ausgabe. Mit Zugrundelegung des Textes der ersten Auflage besorgt von G. Ch. Bernhard Pünjer. Braunschweig 1879. 8. XVI u. 306 S.

Diese Ausgabe der berühmten „Reden" Schleiermacher's will einem doppelten Zwecke dienen. „Einmal ist die erste Auflage der „Reden" so selten geworden, dass dieselbe sogar auf vielen öffentlichen Bibliotheken fehlt und in die Hände eines Privatmanns nur durch besondern Glücksfall gelangt. Die Kenntniss dieser ersten Auflage ist aber, von ihrem eigentlichen Werthe ganz abgesehen, schon deshalb von Interesse, weil das Buch in dieser Gestalt einen so gewaltigen Eindruck machte. Diesem Uebelstand allein hätte nun freilich ein neuer Abdruck der ersten Auflage abhelfen können. Zugleich aber sollte ein Beitrag geliefert werden zur Entwickelungsgeschichte Schleiermacher's. Er selbst freilich behauptet in der Vorrede zur dritten Auflage: „Darum sind der Aenderungen in der Schrift selbst zwar nicht wenige, aber alle nur sehr äusserlich, fast nur Castigationen der Schreibart", und weiter: „Denn meine Denkungsart über diese Gegenstände ist damals schon mit Ausnahme dessen, was bei Jedem die Jahre mehr reifen und abklären, in eben der Form aus-

gebildet gewesen, wie sie seitdem geblieben ist." Ganz so steht es jedoch nicht. Viele Aenderungen berühren allerdings nur den Ausdruck. — Daneben jedoch sind sehr viele Aenderungen sachlicher Art. Sie betreffen besonders den Religionsbegriff und dessen psychologische Begründung, dann auch den Gottesbegriff und das Verhältniss Gottes zur Welt, sowie die Werthschätzung des historischen Christenthums." Die ersten beiden Ausgaben der „Reden über die Religion" sind allerdings sehr selten geworden, während man Schleiermacher's „christlichen Glauben" noch leichter in der ersten Ausgabe (1821. 1822) mit der zweiten (1830. 1831) vergleichen kann. Herr Prof. Pünjer ist also durch diese Ausgabe der „Reden" einem wesentlichen Bedürfniss entgegengekommen und hat uns einen tieferen Einblick in die innere Entwickelung des grossen Theologen erst möglich gemacht.

Die erste Ausgabe der „Reden" erschien 1799 anonym und ohne Vorrede, die zweite 1806 mit einer Widmung F. Schleiermacher's an Gustav von Brinkmann, besonders in der zweiten Rede stark geändert, namentlich erweitert. Die dritte Auflage von 1821 hat dann den gangbaren Text und die „Erläuterungen" gebracht, welche doch hauptsächlich den Unterschied des alternden und des jugendlichen Schleiermacher darthun. Die vierte Auflage von 1831 ist ein wenig veränderter Abdruck der dritten. Die sachlichen Unterschiede der verschiedenen Auflagen sind noch immer nicht vollständig beachtet worden. Das Beste in dieser Hinsicht bietet Lipsius („Schleiermacher's Reden über Religion", in den Jahrbüchern für protestantische Theologie, 1875).

„Was nun die Einrichtung der vorliegenden Ausgabe anlangt, so ist zunächst der Text der ersten Auflage unverändert zum Abdruck gebracht. Was bereits in der zweiten, und daher auch in den folgenden Auflagen verändert ist, ist gesperrt gedruckt, **fett** dagegen, was in der zweiten Auflage unverändert bleibt und erst in der dritten geändert wird. In ( ) ist eingeschlossen, was später ausfällt, und zwar ebenfalls innerhalb der Klammer gesperrt gedruckt, was bereits in der zweiten, fett, was in der dritten Auflage ausfällt. Umstellungen ganzer Sätze oder Abschnitte sind in Anmerkungen angedeutet. Die Abweichungen vom Text der ersten Auflage sind unterm Text angeführt. Die Ziffer II. III bedeutet diejenige Auflage, in welcher die betreffende Lesart zuerst auftritt. Ist nichts weiter bemerkt, so findet dieselbe sich unverändert in den folgenden Auflagen" u. s. w. Der Herr

Herausgeber hat es an nichts fehlen lassen, was dazu dienen kann, die innere Entwickelungsgeschichte des denkwürdigen Buches darzustellen, wobei freilich die Gefälligkeit des Druckes zurücktreten musste. Die Ausgabe soll ja weniger dem Genuss, als dem Studium der „Reden über die Religion" dienen. Sie bietet etwas Aehnliches, wie die kritischen Ausgaben der nun bald hundertjährigen „Kritik der reinen Vernunft" unsers grossen Philosophen Immanuel Kant. Aber während es sich bei diesem unvergänglichen Werke im Grunde nur um die beiden Ausgaben von 1781 und 1787 handelt (vgl. die treffliche Ausgabe von Benno Erdmann, 1878, welche sehr zu empfehlen ist), wird die Aufgabe des kritischen Herausgebers bei Fr. Schleiermacher's „Reden über die Religion" dadurch erschwert, dass drei Hauptausgaben in Betracht kommen. Um so mehr sind wir Herrn Lic. th. Pünjer für die sorgfältige Lösung der schwierigen Aufgabe zu Danke verpflichtet.

A. H.

Photius und die Philosophumena.

Auch von Photius Bibl. cod. 48 behauptet Volkmar (Hippolytus S. 67) mit Unrecht, dass er Philosophum. IX nicht gekannt haben könne. Warum soll Photius den scharfen Gegner des Kallistos nicht für den römischen Presbyter Cajus gehalten haben können? Philos. X, 5 beginnt wohl: *Τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων οὐ βίᾳ διαρρήξαντες, ἀλλὰ μόνῳ ἐλέγχῳ ἀληθείας δυνάμει διαλύσαντες πρόσιμεν ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας ἐπίδειξιν.* Da wird aber nicht Buch X, sondern Buch V—IX als „Labyrinth der Häresien" bezeichnet. Der *Λαβύρινθος*, von welchen Photius schreibt, kann um so mehr nur die ganzen Philosophumena bezeichnen. Nur von Phil. I—X, nicht von Phil. B. X allein konnte man auch den *σμικρὸς λαβύρινθος* (bei Theodoret haer. fab. II, 5) unterscheiden.

A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.